DER GEDANKENGANG

IM

ERSTEN BUCHE DES PLATONISCHEN STAATES.

VON

AUGUST BACKHAUS.

BEILAGE ZUM PROGRAMM
DES KÖNIGLICHEN FRIEDRICH-WILHELMS-GYMNASIUMS
ZU KÖLN.

1894. Nr. 433.

DER GEDANKENGANG

IM

ERSTEN BUCHE DES PLATONISCHEN STAATES.

VON

AUGUST BACKHAUS.

BEILAGE ZUM PROGRAMM
DES KÖNIGLICHEN FRIEDRICH-WILHELMS-GYMNASIUMS
ZU KÖLN.

1894. Nr. 433.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Im folgenden berichte ich über einen Versuch, den ich mit der Besprechung des ersten Buches des Platonischen Staates in unserer Ober-Prima angestellt habe. Mir ist dadurch die Überzeugung bestärkt worden, dass dieser in der Art der kleineren Gespräche sich bewegende Teil des grossen Werkes, der wesentlich für sich abgeschlossen erscheint, zur Behandlung in der Schule recht wohl geeignet ist. Über die von Platon selbst wiederholt und in der nachdrücklichsten Form betonte Bedeutung des Gegenstandes[1]) kann ebensowenig ein Zweifel bestehen, wie darüber, dass auch jugendliche Gemüter den hier erörterten Fragen ihre Teilnahme gern und mit grösstem Nutzen zuwenden. Auch über die Kunst der Scenerie, sowie die Lebendigkeit und Schärfe in der Zeichnung der Charaktere wird keine Verschiedenheit des Urteils herrschen. Trotzdem müsste der von uns empfohlene Stoff von der Schule ferngehalten werden, wenn über die dort geübte Art der Beweisführung mit Recht derartig verwerfende Urteile zu fällen wären, wie sie namentlich neuerdings mit besonderer Schärfe ausgesprochen sind[2]). Man wird sich also zur Aufnahme des ersten Buches des Platonischen Staates in den Bereich des Unterrichtes nur dann entschliessen können, wenn es gelingt, das Bild des entschiedensten Gegners der Sophisten in diesem seinem gefeierten Werk von derartigen Flecken rein zu halten. Der Nachweis nun, dass dies möglich ist, soll hier versucht werden.

Über mein Verhältnis zu der jüngst erschienenen Ausgabe von Wohlrab (Leipzig, Teubner 1893) glaube ich folgendes bemerken zu sollen. Meine Arbeit war im wesentlichen bereits vor dem Erscheinen dieses Buches abgeschlossen, ihre Veröffentlichung schon mit dem vorjährigen Bericht unserer Anstalt unterblieb jedoch aus einem rein zufälligen, äusseren Grunde. Ich darf demnach auch für das, worin ich mit W. übereinstimme, die Selbständigkeit meiner Leistung beanspruchen. Doch würde kein Grund für die Herausgabe der folgenden Bemerkungen bleiben, wenn ich nicht in mancher Hinsicht von W. abwiche oder doch wenig-

---

[1]) 344 E: Meinst du etwa, es sei ein unbedeutender Gegenstand, dessen Bestimmung wir versuchen, und nicht ein Grundsatz für unsere Lebensführung, nämlich wie jeglicher von uns sein Leben auf das erspriesslichste gestalten kann? Ebenso 336 E, 352 D.

[2]) Berl. Philol. Wochenschrift 1894, Nr. 2, Sp. 25 f: 'Das erste (Buch) bietet, abgesehen von dem überaus herrlichen Eingangsthor, nichts, womit man wirkliche Befriedigung erzielen könnte: durchweg nur Ansätze und Anläufe und zwar z. T. sehr ungeberdiger und desultorischer Art. Die Sophistik ist hier nicht etwa blos durch Thrasymachos vertreten, sondern auch durch Sokrates selbst, dem man mehr als eine logische Erschleichung nachweisen kann.'

stens über seine Erklärungen hinausginge. Schon der verschiedene Zweck meiner Arbeit führte dazu, manches eingehender zu behandeln als es in der von W. naturgemäss kürzer gehaltenen Übersicht geschehen konnte. Daneben finden sich jedoch auch thatsächliche Verschiedenheiten in der Auffassung, die es rechtfertigen dürften, diesen Versuch noch auf die genannte Ausgabe folgen zu lassen.

Einleitung (c. I).

Sokrates wird, wie er selbst am folgenden Tage erzählt, auf der Heimkehr vom Bendideienfest im Peiraieus mit seinem Begleiter Glaukon von Polemarchos und dessen Genossen eingeholt und zum Bleiben bewogen. — Die Art, wie dies geschieht, ist mit Rücksicht auf das Folgende von Bedeutung. Denn wenn bei Kunstwerken, wie die Platonischen Dialoge es sind, auch die Nebendinge nicht ohne Beziehung zum Gedanken des Ganzen bleiben dürfen, so erfüllt die Einleitungsscene unsers Gespräches diese Bedingung. Polemarchos droht dem Sokrates scherzhaft mit Gewalt durch die Überzahl, und als die beiden dem Sokrates allein verbleibenden Möglichkeiten stellt er erfolgreichen Widerstand und fügsames Nachgeben einander gegenüber. Sokrates zeigt sofort das Unvollständige dieser Disjunktion durch den Nachweis einer dritten Möglichkeit, nämlich der gütlichen Überredung des Machthabers. Während nun Polemarchos sich als der Inhaber der Gewalt auf ihm unbequeme Verhandlungen nicht einlassen zu wollen erklärt, schlägt Adeimantos den von seinem Genossen verschmähten Weg der gegenseitigen Verständigung ein. Er macht auf das noch zu erwartende in Athen bis dahin noch unbekannte Schauspiel eines Wettrennens mit Fackeln aufmerksam. Und Polemarchos verstärkt diesen Grund zu weiterem Verweilen noch durch den Hinweis auf das sich anschliessende Nachtfest, bei dem sich für Sokrates die Gelegenheit zur Unterhaltung mit einer zahlreichen Versammlung junger Leute bieten wird. Und so fügt sich nunmehr Sokrates mit seinem Begleiter der Überredung der beiden und erklärt sich zum Bleiben bereit. — Erhebend war die Feier des Tages und einem feierlichen Schauspiel sieht man für den Abend entgegen: von ernster Bedeutung wird auch das Gespräch sein, dem wir entgegengehen, und über das gewöhnliche Tagesleben werden wir uns erhoben sehen. Rohe Gewalt, die hier scherzhaft ins Feld geführt ist, wird weiterhin grundsätzlich verfochten werden. Dem gegenüber zeigt Sokrates, dort wie hier siegreich, die überlegene Geisteskraft, ein zuverlässiger Führer in ernsthafter Untersuchuug, sowie ein bereitwilliger und heiter gestimmter Genosse im neckenden Scherz.

Gespräch des Sokrates mit Kephalos (c. II—V).

Sokrates findet beim Eintritt in das Haus des Polemarchos dessen Brüder und ausserdem den sophistischen Rhetor Thrasymachos mit zwei Begleitern vor. Alle sind geschart um den hochbetagten Vater des Polemarchos, den Kephalos. Dieser ladet mit Rücksicht auf sein hohes Alter, das ihn am Ausgehen hindere, den Sokrates zu recht häufigen Besuchen bei ihm ein, um so sein mit der Abnahme der Körperkräfte stetig wachsendes Verlangen nach wissenschaftlichem Gespräch befriedigen zu können. Sokrates sagt die Erfüllung der Bitte um so

lieber zu, als er bei Kephalos Auskunft über das Greisenalter finden zu können meint, nämlich Antwort auf die Frage, ob das Alter einen lästigen Teil des Lebens bilde, oder wie man sonst darüber zu urteilen habe. Im Anschluss an diese Frage beginnt ein zusammenhängendes Gespräch zwischen Sokrates und Kephalos (c. II—V), das, wie es beim Anfang und Schluss ausdrücklich abgegrenzt wird, so auch dem Inhalte nach sich als einen abgeschlossenen Teil des Ganzen darstellt.

1. Die erste zwischen Sokrates und Kephalos behandelte Frage, nämlich welcher Wert dem Greisenalter im Vergleich zu den übrigen Lebensabschnitten zuzumessen sei, wird von Kephalos im Anschluss an die beiden Arten von Vorwürfen beantwortet, die man gegen das Alter erhebe: einmal solle es der Freuden der Jugend entbehren und ferner üble Behandlung durch die Angehörigen erfahren. Beides sei zurückzuweisen, denn einerseits bedeute gegenüber dem Verlust an sinnlichen Genüssen im Alter die Befreiung von dem quälenden Triebe dazu einen Vorteil, anderseits hänge die Behandlung, die man im Alter erfahre, jedesmal von der Eigenart des Greises ab; übler Charakter setze auch ein jüngeres Lebensalter schlimmen Erfahrungen aus (c. III).

2. Diese Ansicht findet sich nach Sokrates' Meinung keineswegs häufig, vielmehr widerspricht sie der sonst allgemein verbreiteten Überzeugung [1]). Und Sokrates erhebt den Einwand, dass nach gewöhnlicher Meinung nicht so sehr ein verträglicher Charakter als vielmehr grosser Vermögensbesitz das Alter erträglich mache. Kephalos will diese Ansicht nicht durchaus bestreiten, schränkt ihre Geltung jedoch bedeutend ein. Auch auf politischem Gebiet, so zeigt er, begründet die Grösse der Heimatstadt nicht notwendig immer die Entwicklung aller beliebigen Bürger zu bedeutenden Staatsmännern, die freilich ihrerseits wieder ohne die Bedingung günstiger äusserer Umstände undenkbar ist. Ebenso führt Reichtum im Alter nicht stets zur Zufriedenheit, während diese allerdings durch den Mangel an Mitteln Einbusse erleidet. Die Hauptsache bleibt eben ausser der selbstverständlichen Voraussetzung genügender äusserer Umstände die vernünftige Charakteranlage des Menschen (c. IV — p. 330 A).

3. Der eben berührte Reichtum des Kephalos ist, wie dieser auf die Frage des Sokrates angiebt, zum Teil ererbt, zum andern Teil von ihm selbst hinzuerworben. Kephalos hat also dabei gegenüber der Erwerbslust seines Grossvaters und dem zu geringen Eifer seines Vaters in Geldsachen den Mittelweg eingeschlagen (c. IV Schluss).

4. Aufklärung über das, was Kephalos als den grössten Nutzen des Reichtums an sich erfahren hat, ist nunmehr noch der letzte Wunsch des Sokrates, um die Gefälligkeit des Greises nicht allzusehr in Anspruch zu nehmen (*ἔτι καὶ τόδε εἰπέ*). Auch hier zeigt Kephalos wieder eine wesentliche Abweichung von der Meinung der Menge (*ὃ ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμι λέγων*). Reicher Besitz, so führt er aus, ermöglicht es dem wacker Gesinnten seinen rechtschaffenen Grundsätzen auch thatsächlich Folge zu geben. Er bewahrt in erheblichem Masse vor der Gefahr, die bei mangelnden Mitteln viel eher denkbar ist, dass man in Versuchung gerät, selbst gegen seine ursprüngliche Absicht jemand zu belügen oder zu betrügen [2]). Und ferner ermöglicht es der Vermögensbesitz, dass man ohne das Bewusstsein

---

[1]) *ἀγασθεὶς αὐτοῦ εἰπόντος ταῦτα* 329 D, *οἶμαί σου τοὺς πολλούς, ὅταν ταῦτα λέγῃς, οὐκ ἀποδέχεσθαι* 329 E.

[2]) Diese Wiedergabe des griechischen Ausdrucks '*μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι*', 'dass man nicht in Versuchung gerät gegen seine ursprüngliche Absicht jemand zu belügen oder zu betrügen' soll

einer unbezahlten Schuld gegen Götter oder Menschen sein Leben beschliessen und so furchtlos der Rechenschaft im künftigen Leben entgegen gehen kann (c. V—331 B).

Hieran knüpft Sokrates die Frage, ob damit schon so ohne weiteres eine völlig ausreichende Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit gewonnen sei. Es fragt sich also, ob durch die beiden Merkmale der Wahrhaftigkeit und der Wiedererstattung des Empfangenen, wie es nunmehr, der vorausgehenden rein negativen Angabe gegenüber, in positiver Wendung heisst, die Gerechtigkeit hinlänglich bestimmt sei. An einem Beispiel zeigt Sokrates, dass es Fälle geben kann, wo beides, Wiedererstattung des Empfangenen und Aufrichtigkeit im Reden, nicht das Rechte sein würden. — Die Definition hat sich also als zu eng erwiesen. (Als weiteren Fehler würde man es bezeichnen können, dass nur zwei Beispiele statt der verlangten allgemeinen Begriffsbestimmung geboten werden, die alle einzelnen Fälle in sich schloss.)

Doch an der hieran sich anschliessenden Erörterung beteiligt sich Kephalos nur noch insofern, als er die aufgestellte Erklärung der Gerechtigkeit als nicht zutreffend anerkennt, anderseits jedoch auch den von Polemarchos erhobenen Einwand bestätigt, dass ihr das Ansehen des Simonides zur Seite stehe. Er selbst überlässt, um für die schon vorher begonnenen Opfer weiter zu sorgen, das Gespräch seinem Sohn und Erben Polemarchos (c. V Schluss).

Es ist klar, dass der sich hier äusserlich vollziehende Wechsel der Teilnehmer des Gespräches mit einem bedeutungsvollen Abschnitt des Gegenstandes zusammenfällt. Die Unterhaltung des Sokrates mit Kephalos betrifft, wenn man von der zuletzt aufgestellten und hier zunächst noch unerledigt bleibenden Begriffsbestimmung absieht, die folgenden vier Fragen: Hat das Alter als eine Last zu gelten? und im engen Anschluss daran: inwiefern trägt Reichtum dazu bei, das Alter erträglich zu machen? ferner wie soll man sich in Bezug auf den Gelderwerb verhalten? endlich was ist der grösste Vorteil, den der Besitz des Reichtums bietet? Alle vier Fragen werden von Kephalos beantwortet, eine weitere Erörterung findet dabei nicht statt, vielmehr giebt der greise Redner aus dem Schatze seiner in langem Leben gewonnenen Erfahrung einen Entscheid, der jedesmal ohne weiteres die ausdrückliche oder doch stillschweigende Zustimmung des Sokrates erfährt*). Alle vier Fragen betreffen ein gemeinsames Gebiet: sie beschäftigen sich sämtlich mit der Grundbedingung für ein glückliches Alter und einen beruhigenden Abschluss des Lebens, und zwar mit stetem Hinblick auf den Wert dessen, was nach allgemeiner Ansicht von der grössten Wichtigkeit dabei ist, nämlich des Reichtums. Im einzelnen wird folgendes gezeigt: 1) Ein Charakter, der die Leidenschaften überwunden hat und im Verkehr sich verträglich erweist, sichert Zufriedenheit im Alter. 2) Reichtum kann diese Zufriedenheit nur unterstützen, nicht bedingt er sie allein und nicht vornehmlich. 3) Dagegen verdirbt blindes Jagen nach Besitz die Menschen und macht den Verkehr mit solchen Leuten widerwärtig. 4) Reichtum bietet den Vorteil, dass man in der Erfüllung seiner

---

dem innern Widerspruch vorbeugen, den die übliche Art der Übersetzung offenbar gegen die Absicht des Schriftstellers in die Worte des Kephalos hineinlegt (vgl. z. B. Müller: 'selbst nicht absichtslos einen zu übervorteilen oder zu täuschen'; ähnlich Prantl und Teuffel). Der von uns vertretenen Auffassung entspricht Schleiermachers Wendung: 'dass er nicht leicht wider Willen jemand übervorteilt oder hintergeht'.

*) 1) p. 329 D: *ἐγὼ ἀγασθεὶς αὐτοῦ εἰπόντος ταῦτα.* 2) p. 330 A nimmt Sokrates die Worte des Kephalos mit stillschweigender Zustimmung auf. 3) p. 330 C: *πάνυ μὲν οὖν, ἀλλά μοι ἔτι τοσόνδε εἰπέ.* 4) p. 331 C: *παγκάλως, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.*

Verpflichtungen gegen Götter und Menschen nicht gehindert wird und man mit gutem Gewissen sein Leben beschliessen kann. Erwiesen wird also: für die glückliche Gestaltung des Lebens fällt dem Charakter eine wichtigere Rolle zu als dem von der Menge über alles gesetzten Reichtum. Nun bethätigt sich der Charakter des einzelnen wesentlich im Verkehr mit andern. Es ist also eine natürliche Fortsetzung der bisherigen Betrachtung, wenn nunmehr zu einer wissenschaftlichen Feststellung des Begriffes (*ὅρος*) übergegangen wird, der die Regelung unsers Verhältnisses zu andern in sich schliesst, nämlich zur Definition der Gerechtigkeit. Das bisher Behandelte betraf Fragen praktischer Lebensweisheit. Und zwar hat der Träger des Gespräches, Kephalos, die von ihm vorgetragenen Lehren in seinem langen Leben mit dem Erfolge selbst bethätigt, dass er nunmehr als hochbetagter Greis das Bild menschlicher Glückseligkeit bietet. Im Besitz eines bedeutenden Vermögens, umgeben von wohlgearteten Söhnen, als Mittelpunkt einer angeregten Geselligkeit, an der die erlesensten Geister teilnehmen, sieht er mit gleicher Genugthuung auf ein wohlverbrachtes Leben zurück, wie er voll guter Zuversicht einer etwaigen Rechenschaft nach dem Tode entgegengeht.

Es ist bezeichnend, dass Platon diese achtunggebietende Greisengestalt, die der Priesterschmuck noch überdies bedeutungsvoll auszeichnet, bis hierhin zum Träger des Gespräches macht, ebenso dass er nunmehr mit der Veränderung im Gange der Verhandlung den bisherigen Sprecher zurücktreten lässt. Vorher waren nur Lehren aufgestellt, über die unter sittlich Höherstehenden kein Zweifel obwaltet; von jetzt an handelt es sich darum, in wissenschaftlicher Erörterung über zweifelhafte Fragen Antwort zu gewinnen. Diesem Streit der Meinungen wollte Platon den Kephalos entzogen wissen, um nicht der dem Greis vorher beigelegten Bedeutung nun hinterher selbst Abbruch thun zu müssen[1]).

Es war vorher gezeigt worden, dass der Übergang zur Untersuchung des Begriffes der Gerechtigkeit an sich nichts Auffälliges hatte. Dagegen ist nicht zu leugnen, dass die Definition des Sokrates nicht völlig im Sinne der Ausführungen des Kephalos gemacht ist. Zwar könnten die Worte des Kephalos *μηδὲ ἄλλοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι* (331 B) mit dem von Sokrates anfänglich (331 C) gebrauchten *ἀλήθεια* Wahrhaftigkeit durchaus sinnentsprechend vertauscht werden, aber das gleich danach (331 D) dafür eingesetzte *ἀληθῆ λέγειν* ist den Worten des Kephalos selbst nicht mehr gleichwertig, sondern umfasst nur einen Teil des ursprünglichen Begriffes, der 'Wahrhaftigkeit in Worten und Werken' zugleich in sich schloss. Ebenso erfährt der zweite Begriff in der Erklärung des Kephalos *μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα* mit den nachfolgenden Worten in der Definition des Sokrates *ἄν τίς τι παρά του λάβῃ ἀποδιδόναι* eine Einschränkung: die Verpflichtung den Göttern gegenüber bleibt dabei ganz unberücksichtigt und die gegenüber den Menschen wird nur auf einen bestimmten, den am häufigsten vorkommenden Fall bezogen. Die Vermutung ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass Sokrates mit Rücksicht auf irgend eine bekannte Erklärung an die Worte des Kephalos grade diese seine Definition anlehnt, mag die ihm dabei vorschwebende Erklärung nun von einer bestimmten philosophischen Schule aufgestellt sein oder blosse Volksmeinung

---

[1]) Der oben angeführte Grund, der aus der verschiedenen Art des Gespräches vorher und nachher abgeleitet ist, erscheint stichhaltiger als die von Wohlrab gebilligte Ansicht Ciceros ad Att. IV. 16: Credo Platonem vix putasse satis consonum fore, si hominem id aetatis in tam longo sermone diutius retinuisset. Die Rücksicht auf äussere Wahrscheinlichkeit kann hier kaum in Betracht kommen, wo schon die Länge des Gespräches mit der im Eingang dafür festgesetzten Zeit so wenig im Einklang bleibt.

enthalten, was übrigens beides einander nicht notwendig ausschliesst. Auch die Sicherheit (*πάνυ μὲν οὖν*), mit der Polemarchos für die hier noch nicht geprüfte Erklärung eintritt, und die entschiedene Zustimmung (*καὶ μέντοι*) des Kephalos, der doch der selbständigen Beschäftigung mit solchen Fragen ferner steht, beides lässt darauf schliessen, dass wir hier eine gangbare Bestimmung vor uns haben.

Gespräch des Sokrates mit Polemarchos (c. VI—IX).

1. 'Erbe des Gespräches' wird nach der Entfernung des Kephalos sein Sohn Polemarchos. Voll lebhaften Anteils greift er in das Gespräch ein, freilich ohne sich hier mehr als in der Eingangsscene für die Behandlung solcher Fragen gerüstet zu erweisen. Wie sich sein Vater auf den frommen Pindaros stützte, so beruft sich Polemarchos auf einen der vielfachen und damals oft angeführten Kernsprüche des Simonides. Danach soll es gerecht sein, wenn man jedem das ihm Zukommende erweise. Und dieser Ausspruch bildet von nun an die Grundlage der Verhandlung. Gegenüber dem ersten Versuch einer Bestimmung des Gerechten bietet diese Definition den formalen Vorteil, dass wir nicht mehr zwei einzelnen unverbundenen Bestimmungen gegenüberstehen. In materieller Beziehung scheint zunächst das *ὀφειλόμενον* sich an die vorherige Bestimmung *ἄν τίς τι παρά του λάβῃ* anzulehnen. Doch erscheint gerade dadurch die neue Definition wieder gefährdet. Denn ist das Schuldige nur das Anvertraute, was man von einem andern empfangen hat, so unterliegt die Erklärung des Simonides demselben Einwand, mit dem Sokrates den ersten Versuch einer Bestimmung des Gerechten beseitigt hat. Es ist also die Aufgabe, den Begriff des Schuldigen anders zu bestimmen. Und da ergiebt sich, dass man zweifellos den Freunden nur Gutes zu erweisen habe, während man den Feinden, wie Polemarchos in Übereinstimmung mit der griechischen Volksmeinung[1]) erklärt, das schulde, was ihnen zustehe, nämlich nur Übles. Beides lässt sich zusammenfassen, wenn man als Gegenstand dessen, was man einem jeden zu leisten hat, statt des Schuldigen das Gebührende bezeichnet. So verändert lautet nunmehr die Definition: Gerecht ist, dass man jedem das ihm Zukommende erweist (p. 332 C).

Vergleichen wir diese neue Begriffsbestimmung mit der anfänglich von Polemarchos aufgestellten, so leuchtet ohne weiteres ein, dass die engere Bedeutung des Verbums *ἀποδιδόναι* zurückerstatten hier aufgegeben ist gegen die weitere leisten, wozu man verpflichtet ist. Was das Verhältnis des *προσῆκον* zum *ὀφειλόμενον* angeht, so schliesst der erste Begriff als der weitere die Rückgabe des Anvertrauten nicht notwendig in sich, es ist also dem früheren Einwande damit vorgebeugt. Anderseits ist dem *ὀφείλεσθαι* an und für sich die Bedeutung des *προσῆκον* nach allgemeinem Sprachgebrauch nicht fremd, wonach das Wort 'von allen Dingen' gebraucht wird, 'die wir als eine Schuld entrichten oder darbringen, wozu wir durch ein Gesetz des Schicksals, der Natur, der Sitte verpflichtet sind' (Passow Lex.). Es handelt sich also nicht sowohl um die Einführung eines neuen Begriffes als um eine dem Missverständnis vorbeugende Fassung des Ausdrucks. Platon giebt selbst die nahe Verwandtschaft beider Wörter dadurch an, dass er sie nicht nur sogleich in enger Verbindung gebraucht

---

[1]) Ziegler, Geschichte der Ethik I, S. 76.

(332 C: ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον), sondern später den ursprünglichen Ausdruck unbedenklich wieder sogar allein erscheinen lässt (vgl. 335 E.).

2. Bei näherer Bestimmung des Gegenstandes (τί) und der Personen (τίσι), die für die Leistung des Gebührenden in Frage kommen, wird nun zunächst der von Polemarchos vorher aufgestellte Grundsatz über das dem Freunde und Feinde Zukommende in Anwendung gebracht. Setzt man die dem entsprechenden Ausdrücke in die zuletzt aufgestellte Definition ein, so ist diese nunmehr so zu fassen: Gerechtigkeit besteht darin, dass man Freunden Gutes, Feinden Übles zufügt (332 D). Auf dem Wege der Induktion, durch die Betrachtung der Thätigkeit des Arztes und des Schiffers, wird festgestellt, dass jede Thätigkeit auf ein bestimmtes Gebiet gerichtet ist. Also ist zu fragen: welches ist das Gebiet, auf dem der Gerechte die ihm vorher beigelegte Thätigkeit bewähren kann, nämlich den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden. Die von Polemarchos zunächst versuchte Bestimmung, dass beides im Kriege statthaben soll, erweist sich zu eng, denn auch im Frieden ist die Gerechtigkeit von Vorteil. Im Frieden nun soll, wieder nach Annahme des P., die Gerechtigkeit ihren Nutzen in Geschäftssachen zeigen, und zwar im besondern bei geschäftlichen Unternehmungen. Nun erweist sich aber bei jeder gemeinsamen Thätigkeit allein der Fachmann von nutzen. So auch bei der dann weiterhin betrachteten genossenschaftlichen Behandlung von Geldsachen, und zwar ebenso beim Gebrauch des Geldes wie bei der Aufbewahrung. Freilich leuchtet dem Polemarchos dieses Ergebnis noch nicht vollständig ein, wenngleich er in seiner ursprünglichen Überzeugung irre geworden ist und deshalb die von Sokrates daraus fehlerhaft gezogenen Folgerungen nur mit bedingter Zustimmung (κινδυνεύει) begleitet. Der dialektisch ungeschulte junge Mann hat es eben nicht bemerkt, dass Sokrates trotz des deutlichen Hinweises[1]) nur zum Scherz auf die Meinung des Polemarchos eingeht. Auf allen von diesem berührten Gebieten, wohin ihm Sokrates mit scheinbarer Zustimmung folgt, zeigt sich selbstverständlich grade, dass für die Aufbewahrung eines Dinges dasselbe gilt wie für die Verwendung, nämlich dass auf jedem Gebiete, was die technische Seite angeht, die Kenntnis des Fachmanns unentbehrlich ist. Die Gerechtigkeit nun, von der die Untersuchung ausgegangen war, ist auf kein einzelnes Gebiet beschränkt, vielmehr ist sie von Bedeutung für alle Lebensverhältnisse, und zwar so, dass sie die Gesinnung im allgemeinen bestimmt und dem Willen die Richtung giebt, wie die vorher in jedem besondern Falle als notwendig erwiesenen Fachkenntnisse zu verwenden sind (c. VII).

Was für die gemeinsame positive Thätigkeit der Freunde gilt, ist auch auf das Verhältnis zu den Feinden anzuwenden: Fachkenntnisse sind es jedesmal, die dazu befähigen, sich, sowie auch den Freund vor Schaden von seiten der Feinde zu hüten, und ebenso auch ihnen Schaden zuzufügen. Freilich ist Polemarchos auch hier so wenig imstande, der scherzhaften Beweisführung des Sokrates zu folgen, dass er sich durch die Doppeldeutigkeit der vorkommenden Ausdrücke (φώρ: der Dieb, und: der sich etwas heimlich anzueignen weiss; κλέπτειν: stehlen, und: sich heimlich in den Besitz von etwas setzen) schliesslich gar zu der Folgerung verführen lässt, der Gerechte sei eine Art von Dieb, einer Folgerung, die Sokrates

[1]) Denn so ist es zu verstehen, wenn Sokrates gleich bei dem ersten Beispiel, das er im Sinne des Polemarchos aufstellt: καὶ ὅταν δὴ δρέπανον δέῃ φυλάττειν, ἡ δικαιοσύνη χρήσιμος, in scherzhafter Feierlichkeit und Ausführlichkeit hinzufügt καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ.

nicht ohne einen tadelnden Seitenblick auf Homer vorbringt. Denn hatte Sokrates vorher dem Simonides gegenüber die mangelnde Bestimmtheit der Begriffe in seinen Aussprüchen hervorgehoben, so wird hier die sittliche Anschauung des Epikers bemängelt, der die Fertigkeiten des Autolykos in bedenklicher Weise anerkennt.

Polemarchos giebt diesen Ausführungen gegenüber, deren Ergebnis ihm, nicht jedoch dem Leser, verschlossen bleibt, seine vollständige Ratlosigkeit zu (*ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ὅ τι ἔλεγον*), um desto nachdrücklicher auf die bereits vorher (332 D) aufgestellte Erklärung zurückzukommen: *die Gerechtigkeit nützt den Freunden, wie sie den Feinden schadet.* Und so kehrt die Untersuchung zu diesem Ausgangspunkt zurück (c. VIII — p. 334 B).

Es ergiebt sich also die 332 D mit den Worten *Τίς οὖν δυνατώτερος κάμνοντας φίλους εὖ ποιεῖν* beginnende und bis 334 B *ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ὅ τι ἔλεγον* reichende Darlegung als einen in sich geschlossenen Teil. Als sein Zweck wurde schon der Nachweis bezeichnet, dass die Gerechtigkeit sich nicht auf einem besondern Gebiete, als Fachwissenschaft neben andern Fachwissenschaften bewege. Der Grund für diese Ausführungen ist offenbar in der Absicht zu suchen, den weiter reichenden Begriff der Gerechtigkeit gegenüber der üblichen Verwendung des Wortes im täglichen Verkehr des Lebens festzustellen, wo es in ähnlicher Verengerung des Begriffes erscheint wie unser Wort 'Rechtschaffenheit'.

3. Es folgt nun die Prüfung der wiederaufgenommenen Definition: *Gerechtigkeit besteht darin, dass man den Freunden nützt und den Feinden schadet.* Freund, so zeigt Sokrates, kann nur der sittlich Gute sein. Und zwar wird dies Ergebnis gewonnen durch die einfache Berufung auf das sittliche Gefühl des Polemarchos. Der Gerechte, giebt dieser ohne weiteres zu, ist sittlich gut. Wäre nun Feindschaft gegenüber Guten möglich, so würde die Gerechtigkeit dahin führen, Leute, die keines Unrechts schuldig sind, zu schädigen. Hiergegen verwahrt sich Polemarchos auf das lebhafteste (*μηδαμῶς*), denn er erkennt, dass damit der Begriff der Gerechtigkeit in sein Gegenteil umschlägt. Es ist nicht mit Unrecht bemerkt worden[1]), dass hier in die Erklärung des Gerechten der Gerechte wieder einschleicht (*κατὰ δὴ τὸν σὸν λόγον τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας δίκαιον κακῶς ποιεῖν*); doch wird man dies nicht mit gleicher Sicherheit für einen Fehler des allzu sorglosen Schriftstellers erklären müssen. So wenig gerüstet Polemarchos für die wissenschaftliche Feststellung des Begriffes erscheint, so trägt er doch eine deutliche natürliche Vorstellung des Gerechten in sich. Danach fände sich in dem bemängelten Satz (334 D: *κατὰ δὴ τὸν σὸν λόγον τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας δίκαιον κακῶς ποιεῖν*) trotz der gleichklingenden Ausdrücke kein Zirkel, wenn man folgendermassen erklärt: Unter der Voraussetzung einer Schädigung des Guten kämen wir für die *Begriffsbestimmung* des Gerechten zu einer Folgerung, die der *natürlichen Vorstellung* von der Gerechtigkeit widerspricht.

Auffallend erscheint es freilich, dass am Anfang dieser Besprechung (334 C) Polemarchos sich bei der Unterscheidung der subjektiven und der objektiven Auffassung des Begriffes für die erste entscheidet trotz der gleich von vornherein bemerkten Möglichkeit des Irrtums. Offenbar soll damit die Oberflächlichkeit und Verkehrtheit in der gewöhnlichen Auffassung des Begriffes der Freundschaft hervorgehoben werden. Noch kurz zuvor ja hatte Polemarchos es als gerecht hingestellt, selbst mit unredlichen Mitteln den Vorteil des Genossen zu

---

[1]) *Schleiermacher* zu S. 56 seiner Übersetzung, 2. Aufl.

suchen. Der landläufigen Auffassung gegenüber wird hier nunmehr erwiesen, dass Freundschaft nur unter sittlichen Voraussetzungen möglich ist. Und zwar bewegt sich die Untersuchung auf rein theoretischem Gebiete, und da ist der Begriff rein objektiv aufzufassen [1]. Polemarchos kann sich freilich zu dieser Höhe der wissenschaftlichen Betrachtung nicht erheben. Auch als das Unhaltbare der subjektiven Auffassung für theoretische Untersuchungen bereits erwiesen ist, kann er sich von diesem natürlichen Ausgangspunkt ungeschulten Denkens nicht völlig losreissen, will jedoch unlogisch die objektive Wahrheit damit vereinigt wissen. Und so antwortet er auf die Frage des Sokrates (334 E): *νῦν δὲ πῶς μεταθώμεθα;* mit den Worten: *τὸν δοκοῦντά τε καὶ τὸν ὄντα χρηστὸν φίλον.* Im folgenden wird jedoch auf diesen unwissenschaftlichen Standpunkt keine Rücksicht mehr genommen, wenn Sokrates nunmehr nur noch *τὸν φίλον ἀγαθὸν ὄντα* und *τὸν ἐχθρὸν κακὸν ὄντα* zum Gegenstand der Besprechung macht (c. VIII).

4. Nach der zuletzt (335 A) aufgestellten Definition besteht das Gerechte darin, dass man dem Freunde, der gut ist, Gutes erweist, während man den Feind, der schlecht ist, schädigen soll. Dies letzte wird nun von Sokrates folgendermassen angegriffen. Jede Tugend bezweckt das Objekt, auf das sie gerichtet ist, besser zu machen, und zwar in der ihm eigentümlichen Sphäre. Anderseits wird jedes Wesen durch Schädigung schlechter in eben dieser Sphäre. Nun ist die Gerechtigkeit eine Tugend, die zum Objekt den Menschen hat (*ἀνθρωπεία ἀρετή*); also würde durch die Gerechtigkeit, falls sie auf den Schaden des Feindes gerichtet sein soll, der von ihr Betroffene schlechter inbezug auf die ihm als Menschen eigentümliche Tüchtigkeit (*εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετήν*). Zur menschlichen Tüchtigkeit gehört die Gerechtigkeit. Also würde es nach der aufgestellten Definition die Aufgabe der Gerechtigkeit sein, den geschädigten Feind zugleich ungerechter zu machen. Das ist ebenso unmöglich als, allgemeiner gesagt, Gute vermöge der Tugend andere zu Schlechten machen könnten. Also ist der zweite Teil der angegebenen Begriffsbestimmung zu verwerfen: der Gerechte darf wie keinen Freund so auch sonst niemand schädigen.

Die Erklärung des Simonides (331 E: *τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι*), auf die hier zum Abschluss dieser Erörterung ausdrücklich noch einmal hingewiesen wird, ist dadurch nur insoweit berührt, als eine falsche Auslegung des Begriffes des Schuldigen zurückgewiesen wird. Polemarchos, der dies übersieht, lässt sich also ohne Grund dazu verleiten, die bisherige Verhandlung als ergebnislos anzuerkennen. Ein Rückblick auf den Gang der Unterredung zwischen Sokrates und Polemarchos wird ihren gedeihlichen Abschluss noch einmal erweisen. Folgendes ist festgestellt:

Gerechtigkeit besteht darin, dass man jedem das ihm Zukommende leistet (—332 C).

Worin das dem einzelnen Zukommende jedesmal besteht, wird durch Fachwissenschaften bestimmt; die Gerechtigkeit giebt nur als leitende Tugend dem Willen zur Verwendung der Fachkenntnisse die Richtung (— 334 B).

---

[1]) Allerdings insofern es sich darum handelte, Richtlinien für unser Thun zu zeichnen, würde die Schwierigkeit entstehen, dass das Urteil des einzelnen sich stets innerhalb der Schranken subjektiver Befangenheit bewegt, wie das auch hier bald (337 C) in anderm Zusammenhang ausdrücklich anerkannt wird. Es kann demnach für unser Handeln nur die Forderung gestellt werden, dass jeder sich bestreben soll, der objektiven Wahrheit wenigstens möglichst nahe zu kommen.

Die Sphäre der Gerechtigkeit ist das Gebiet des Sittlichen, und zwar ist ihre Aufgabe allein die Unterstützung des Guten (— 335 E).

Danach ist die Gerechtigkeit die Tugend, die den Verkehr des Menschen dahin regelt, dass jeder dem andern das ihm zukommende Gute erweist.

Es schliesst dieser Teil des Gespräches mit der Hervorhebung vollen Einverständnisses über die erörterten sittlichen Grundsätze zwischen Sokrates und Polemarchos. Die Folgerungen, die man vom Standpunkte der üblichen Moral aus dem Ausspruch des Simonides ziehen kann, so bestätigt es auch Polemarchos, sind nicht vereinbar mit den wirklichen Überzeugungen anerkennenswerter Dichter; sie entsprechen vielmehr der Gesinnung von Leuten ohne alle sittlichen Grundsätze.

Als rücksichtsloser Vertreter solcher Ansichten nun, gegen die Sokrates und Polemarchos verbündet kämpfen wollen, betritt jetzt Thrasymachos, der sophistische Rhetor aus Chalkedon, den Schauplatz.

Gespräch des Sokrates mit Thrasymachos (c. X—XXIV).

Die Art, wie Thrasymachos eingeführt wird, ist schon im voraus bedeutungsvoll für die von ihm vertretenen Ansichten. Ungeberdig über den bisherigen Gang des Gespräches hat er sich in seiner Ungeduld von den Nachbarn nur mit Mühe davon abhalten lassen schon früher einzugreifen. Jetzt bei der eingetretenen Pause stürzt er sich wie ein Raubtier auf die beiden Sprecher los. In groben Ausdrücken tadelt er, der ungeschlachte Ausländer gegenüber den feingebildeten Athenern, die bisher beobachtete Art des Gespräches, wobei man gegenseitig Verständigung suche. Vielmehr solle Sokrates, statt bloss zu fragen und dann die erhaltene Antwort zu widerlegen, gradezu heraus erklären, was er unter Gerechtigkeit verstehe. Dabei zeigt die Form, in die der Sophist seine Forderung kleidet, gleich von vornherein seinen Mangel an Gedankenschärfe. Der Satz: *εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅ τι ἐστί, μὴ μόνον ἐρώτα — ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπέ, τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον* enthält einen Widersinn: wer etwas erfahren will, es also selbst nicht weiss, kann es eben auch nicht sagen. Für die von Sokrates verlangte Antwort schliesst Thrasymachos jedoch von vornherein eine Reihe von Bestimmungen aus, die die Gerechtigkeit als einen Begriff aus dem Bereich des Sittlichen und des allgemeinen Vorteils erscheinen lassen würden. So meint es wenigstens der Sophist mit der regellosen Aufzählung verschiedener Bestimmungen[1], die er abgelehnt wissen will. Sokrates, der sich scherzhaft erschrocken stellt, entschuldigt die etwa mangelhafte Führung des bisherigen Gespräches als unbewusst und unbeabsichtigt. Für den Ernst seines Willens bei der Untersuchung hebt er nachdrücklich seine Überzeugung von der hohen Bedeutung des Gegenstandes hervor; denn — nicht ohne Beziehung auf die bekannte Geldgier der Sophisten wählt er diesen Vergleich — die hier zu bestimmende Sache sei kostbarer als viele Goldhaufen. Sokrates kann also für die Fortführung des Gespräches von seiner Seite nur

[1]) Man könnte in die Reihe (336 D *ὅπως μή μοι ἐρεῖς — τὸ ξυμφέρον*) höchstens insofern eine Ordnung bringen, als man die erste Bestimmung, *τὸ δέον,* von der Leistung versteht, die von dem Gerechten zu erwarten ist, während dann die folgenden willkürlich gehäuften Synonyma die Bedeutung der Gerechtigkeit für den Zusammenhang des socialen Lebens darstellen.

die bisher geübte Methode in Aussicht stellen (c. X). Dies trägt Sokrates den höhnischen Vorwurf ein, er verfahre also auch hier wieder nach seiner gewohnten Weise, den Gegner zu verspotten, seinerseits aber eine ausreichende Antwort abzulehnen. Doch Sokrates erklärt sich ausser stande, bei der von Thrasymachos von vornherein geübten Beschränkung seine Ansicht vorzutragen: man dürfe nicht vor Beginn der Untersuchung aus vorgefasster Meinung ihr Ergebnis im voraus einschränken wollen. Zugleich deutet er ziemlich bestimmt darauf hin [1]), dass es bei der Festsetzung des Begriffes der Gerechtigkeit unmöglich sei, sich von dem durch Thrasymachos ausgeschlossenen Gebiet des Sittlichen zu entfernen (—337 C).

I. 1. Der Sophist bekennt sich nun selbst im Besitz einer Erklärung, deren Vorzüglichkeit er im voraus triumphierend preist. Doch verlangt er nach seiner Geschäftsgewohnheit den Lohn für seine Leistung zu wissen. Sokrates kann nur den Dank für die Belehrung als Entgelt anbieten, einen Lohn, den der Sophist höhnisch zurückweist. Doch durch die Bereitwilligkeit der übrigen Anwesenden, für Soktrates mit der Bezahlung eintreten zu wollen, wird diese Schwierigkeit gehoben. Doch auch so ist Thrasymachos trotz seines augenscheinlichen Verlangens, seine Ansicht vorzutragen und den sicher erwarteten Beifall zu gewinnen, noch nicht ohne weiteres zur Antwort bereit. Noch einmal hebt er in breiter Wiederholung hervor, wie Sokrates selbst zu antworten vermeide, sondern sich darauf beschränke, die Antwort anderer vorzunehmen und zu widerlegen. Sokrates erklärt demgegenüber wieder sein Unvermögen zur Antwort bei der von Thrasymachos getroffenen Beschränkung, und damit wird, ehe die neue Erklärung zur Besprechung gelangt, das vorher gewonnene Ergebnis noch einmal ausdrücklich bestätigt. Endlich lässt sich Thrasymachos durch die fortgesetzten Bitten der Anwesenden, sowie durch seinen eigenen Wunsch nach Beifall dazu bestimmen, unter Verzicht auf eine Erklärung des Sokrates selbst zu sprechen. Vorher muss er jedoch in ermüdender Wiederholung das Unvermögen des Sokrates zum Antworten noch einmal betonen, zugleich mit dem höhnischen Vergleich von des Sokrates Mangel an Wissen und an Geld. Nachdem der Sophist den bisherigen Hauptredner damit genügend herabgesetzt zu haben glaubt, schreitet er nunmehr zu der von ihm schon lange erwarteten Antwort. Mit einem grossen Aufwand von Worten (*ἄκουε δή — φημὶ γὰρ — οὐκ ἄλλο ἤ*) bringt er endlich seine Erklärung: *das Gerechte ist der Nutzen des Stärkeren*. Hiermit, glaubt der Sprecher, sei die Sache endgiltig entschieden. Von Sokrates, der nichts als Dank bezahlen zu können erklärt hat, erwartet er nun wenigstens den schuldigen Beifall, und als Sokrates nicht sogleich seine Zustimmung erklärt, ist daran nach Thrasymachos nur übler Wille schuld. Freilich hatte der Sophist nicht ohne Grund die Antworten des von ihm so verächtlich behandelten Mannes gefürchtet. Denn Sokrates zeigt sogleich das Unzulängliche schon in der Fassung der Definition, die nicht einmal des Sprechers eigene Meinung ausreichend wiedergiebt. Das von Sokrates angeführte Beispiel des Ringkämpfers, der stärker ist als Sokrates und seine augenblickliche Umgebung und der zugleich zu seinem Nutzen Rindfleisch isst, zeigt, wie nach des Thrasymachos Erklärung für die dort Versammelten der Verzehr von Rindfleisch das Gerechte ausmachen würde. Den Erweis der Schwäche seiner Definition beantwortet Thrasymachos mit einem Schimpf über des Sokrates Boshaftigkeit und fügt nun in belehrendem Ton hinzu, seine Begriffsbestimmung bewege sich selbstverstädlich auf dem Gebiet des

[1]) 337 C: *οὐκ ἂν θαυμάσαιμι, εἴ μοι σκεψαμένῳ οὕτω δόξειεν.*

Staatswesens. Es ist demnach unter dem Stärkeren, dessen Nutzen die Gerechtigkeit ausmacht, die bestehende Regierung gemeint[1]). Sokrates bemerkt nur leicht, dass mit der Aufnahme des Nutzens in seine Erklärung Thrasymachos selbst auf eine der von ihm verbotenen Bestimmungen (336 D) zurückgreife. Zugleich hebt Sokrates auch hier wieder hervor, dass mit der Erklärung, das Gerechte sei etwas Nützliches, seine eigene Ansicht wiedergegeben werde. Offenbar berührt den Sophisten die in dieser Übereinstimmung enthaltene Anerkennung angenehm, und mit Rücksicht darauf erklärt er den von ihm zum Nutzen gemachten Zusatz des Stärkeren in eitler Kurzsichtigkeit für unerheblich. In die von Sokrates nunmehr angebotene Untersuchung über die Bedeutung des Zusatzes erklärt er sich bereit einzugehen (c. XII).

2. Gerecht ist es den Regierenden zu gehorchen. Diese sind jedoch bei der Gesetzgebung, durch die sie nach des Thrasymachos Ansicht ihren Vorteil suchen, auch dem Irrtum unterworfen. Es kann also der Fall eintreten, dass es für den dem Gesetze gehorsamen Unterthan gerecht wäre, das dem Herrscher nicht Zuträgliche zu thun. Thrasymachos ist nicht sogleich imstande, diesen Nachweis von der Möglichkeit eines innern Widerspruches zu verstehen, den seine Definition in sich birgt. Sokrates beginnt also von neuem, um ihm zu zeigen, dass die vorher entwickelte Folgerung sich aus des Thrasymachos eigenen Worten ergiebt, und zwar bezeichnet er jetzt ausdrücklich den Herrscher auch als den Stärkeren (339 D: *τὰ ἀξύμφορα τοῖς ἄρχουσί τε καὶ κρείττοσι*). Dass so die allen sittlichen Anschauungen hohnsprechende Erklärung des Thrasymachos in sich zusammenfällt, wird von dem redlich denkenden Polemarchos mit lebhafter Freude begrüsst. Auch zeigt sich dieser dem Schüler des Sophisten, Kleitophon, darin überlegen, dass er die jenem entgehende Identität des Herrschers und des Stärkeren in den Erklärungen des Thrasymachos nachweist. Kleitophon sucht nunmehr zur Rettung der von seinem Meister aufgestellten Definition den Ausweg, dass er als den Nutzen des Stärkeren das bezeichnet, was dieser selbst dafür hält. Freilich wäre damit kein Vorteil gewonnen, denn auch vorher war ja schon die subjektive Ansicht vom Nutzen der Massregel für den Regierenden die Voraussetzung (c. XIII).

3. Thrasymachos lehnt denn auch diese ihm von Sokrates vorgelegte Erklärung des Kleitophon ab. Doch durch die Erwähnung des Subjektiven ist in ihm der Gedanke erweckt, dass eben die Möglichkeit eines Irrtums beim Verfahren des Herrschers den Grund für den Misserfolg seiner Definition bilde. Und so sucht er durch eine Beschränkung seiner ursprünglichen Begriffsbestimmung dem Fehler abzuhelfen. Mit dem Begriff des Herrschers, so erklärt er nunmehr, wolle er den Begriff der Unfehlbarkeit verbunden wissen. Unter dem Regierenden sei nicht der Herrscher im landläufigen Sinne (*ὡς ἔπος εἰπεῖν*), sondern der wahrhafte Herrscher zu verstehen: dieser bestimme als Meister in seinem Fach, ohne dem Irrtum ausgesetzt zu sein, das für ihn Beste, das dann der Untergebene thun müsse. Mit dieser einschränkenden Erklärung glaubt Thrasymachos seine ursprüngliche Definition behaupten zu können: gerecht sei es, dass man dem Vorteil des Stärkeren diene (c. XIV).

---

[1]) Wenn im folgenden jedoch die ursprüngliche Definition des Thrasymachos *τὸ δίκαιόν ἐστι τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* beibehalten wird (ebenso wie vorher *τὸ ὀφειλόμενον* statt *τὸ προσῆκον*), so erklärt sich das wahrscheinlich durch die Gangbarkeit dieser Erklärung, die es wünschenswert machte, trotz ihrer unzulänglichen Fassung auf sie selbst wieder zurückzugreifen.

Die Art, wie der Sophist hierbei verfährt, entspricht seinem ganzen bisherigen Wesen, das aus eitlem Selbstbewusstsein und thörichter Kurzsichtigkeit zusammengesetzt ist. In dreistem Widerspruch gegen sein ausdrückliches Zugeständnis (339 C), dass der Herrscher auch irren könne, bezeichnet er es jetzt als Wortverdrehung, wenn man dies als seine Ansicht angebe. Und wo er nun durch die nachträgliche Einschränkung seiner ursprünglichen Erklärung diese gedeckt zu haben glaubt, fordert er in prahlerischer Sicherheit den Sokrates zum Gegenbeweis auf, nicht ohne dass er dessen Methode von neuem verdächtigt (vgl. *ἐξ ἐπιβουλῆς, κακουργοῦντα*). Täppisch lässt er sich noch einmal zu der ausdrücklichen Anerkennung bewegen, er wolle nunmehr den Herrscher im wahren Sinne des Wortes verstanden wissen, und damit verlässt er freiwillig den Boden der Wirklichkeit, auf dem er noch mit einem gewissen Recht, wenn auch nur in beschränktem Sinne seine Definition hätte vertreten können. Denn zweifellos ist es für den Unterthan gerecht, die Befehle seiner jedesmaligen thatsächlichen Obrigkeit zu erfüllen. Jetzt aber will Thrasymachos den Begriff des Herrschers im wahren Sinne, ja, wie er mit unlogischer Steigerung sich ausdrückt, im wahrsten Sinne (*ἀκριβεστάτῳ λόγῳ*) verstanden wissen. So begiebt er sich in den Bereich der reinen Spekulation, wo sich seine Definition gänzlich unhaltbar erweist (c. XV—341 C: *Ἄδην, ἦν δ' ἐγώ, τοιούτων*).

4. Zur Prüfung steht nunmehr die Erklärung: Gerechtigkeit ist der Vorteil des Herrschers im wahren Sinne als des Stärkeren. Bei jeder Kunst, so zeigt Sokrates, ist ihr eigentlicher Zweck von den dabei stattfindenden Nebenumständen zu scheiden. So ist der Zweck der Kunst des Arztes die Heilung des Kranken, und die Leitung der Schiffer die Kunst des Steuermannes. Nebenumstand ist dabei für jenen, dass er Geld verdient, für diesen, dass er zu Schiffe fährt. Diejenigen, auf die eine Kunst Anwendung findet[1], erfahren also von ihr einen Nutzen, den zu schaffen eben die Kunst da ist. Für die Kunst selbst aber giebt es keinen solchen ausser ihr liegenden Vorteil, vielmehr trägt sie ihren Nutzen, d. i. ihren Zweck in sich, und ihre Aufgabe ist es, diesem ihrem Zweck möglichst selbständig zu dienen. Da der Sophist hier wieder nicht folgen kann, führt Sokrates das Gemeinte am Beispiel der Heilkunst aus. Diese ist erfunden für den Leib, der an sich unvollkommen (*πονηρόν*), d. h. den Krankheiten ausgesetzt, die Kunst des Arztes erfordert. Diese Kunst des Arztes aber ist auf sich gestellt und bedarf nicht der Hinzunahme einer andern Kunst, durch die sie erst ihre Bedeutung erlangte, wie die Augen und Ohren durch Sehen und Hören[2]. Der gemeinte Sinn ist dabei offenbar der: Jede Kunst im wahren Sinne des Wortes (*ὀρθὴ οὖσα ἕωσπερ ἂν ᾖ ἑκάστη* — sc. *τέχνη* — *ἀκριβὴς ὅλη ἥπερ ἐστί* 342 B) findet ihren Zweck in sich, geht also vollständig auf in dem Nutzen ihres Objektes (*οὐδὲ προσήκει τέχνῃ ἄλλῳ τὸ ξυμφέρον ζητεῖν* ebenda). Der prägnante Sinn, der nach dem Verlangen des Thrasymachos nunmehr gelten soll, bedeutet also nicht nur die von dem Sophisten allein ge-

---

[1]) Dies wären in den beiden vorher behandelten Beispielen zweifellos die Kranken und die Schiffer; der Nutzen der Kranken wäre dann die Gesundheit, der der Schiffer die Sicherheit der Fahrt. Wohlrab (zu 341 D) bezieht *ἑκάστῳ τούτων* auf die Ärzte und die Steuerleute.

[2]) Für uns hat diese Trennung des Organs von seiner Thätigkeit etwas Befremdendes. Nach unserer Anschauung wohnt dem Organ die Fähigkeit zur Bethätigung seiner Kraft selbstverständlich bei; ein Auge, das nicht sehen könnte, würde seinen Namen nur uneigentlich führen.

wollte Steigerung der Bedeutung gegenüber dem allgemeinen Sprachgebrauch, sondern auch eine Beschränkung. Es sind also nicht nur Fehler in ihrem Verfahren ausgeschlossen, wie Thrasymachos es von vornherein betonte (340 E), d. h. ihre Technik hat als vollendet zu gelten, sondern sie kommt zugleich auch nur nach dieser technischen Seite hin in Betracht. Die Kunst im prägnanten Sinne hat also zum Ziel nur den Nutzen ihres Objektes; der Nutzen des Subjektes, der Vorteil des Künstlers bleibt dabei ausser Frage. Nun ist bei der Ausübung jeder Kunst der ausübende Künstler dem gegenüber, an dem er seine Kunst ausübt, der Überlegene, der Herrscher; der andere, für den die Kunst geübt wird, der Schwächere, der Regierte. Also ist Sokrates berechtigt diese Untersuchung mit den Worten zu schliessen: 'Kein Herscher auf irgend welchem Gebiete fasst, soweit der prägnante Sinn des Wortes gelten soll (*καθ' ὅσον ἄρχων ἐστί*), seinen eigenen Nutzen ins Auge und ordnet diesen an, sondern den Nutzen des Gegenstandes, für den er sein Amt führt, und nur im Hinblick auf diesen Gegenstand, auf das diesem Nützliche und Geziemende, sagt er, was er sagt, und thut er, was er thut, und zwar in allen Fällen' (c. XV, Schluss).

Aus dem Begriff des wahren Herrschers hat sich also das Umgekehrte von der Erklärung des Thrasymachos ergeben. Dieser wollte darunter den Herrscher verstanden wissen, der, mit voller Sachkenntnis ausgerüstet, vermöge seines Amtes unfehlbar seinen Vorteil zu erreichen verstände. Sokrates hingegen hat gezeigt, dass im Begriff des wahren Herrschers sich mit der Voraussetzung technischer Vollkommenheit die selbstlose Hingabe an das Amt verbindet. Meinte also Thrasymachos den realen Herrscher, der jedoch zugleich mit unfehlbarer Sachkenntnis ausgerüstet zu denken sei, so hat Sokrates das Bild des idealen Herrschers entworfen. Dem täppischen Gesellen ist das freilich nicht zum Bewusstsein gekommen, und sehr schlecht hat sich die zuversichtliche Ankündigung bewährt, mit der er in die Untersuchung über seine nunmehr so schmählich zu Fall gekommene Erklärung eintrat (*οὔτε—ἄν με λάθοις κακουργῶν οὔτε μὴ λαθὼν βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο*).

5. Der Sophist sucht nunmehr auf den Boden der Wirklichkeit zurückzulenken, den er mit so üblem Erfolge verlassen hatte. Durch seine Niederlage keineswegs verblüfft, sucht er mit dreister Unverschämtheit darüber hinwegzukommen. In widerlich rohen Ausdrücken wirft er Sokrates kindische Einfalt vor, in der er die einfachsten Begriffe nicht zu erkennen vermöge, so auch nicht den des Herrschers, der sich in Wahrheit auf sein Amt versteht. Ein solcher Herrscher steht seinen Unterthanen gegenüber wie der Hirt der Herde, der er seine Fürsorge nur zu seinem und seines Herrn Vorteil erweist. Der Unterschied zwischen der Meinung des Sokrates und der von dem Sophisten weiter vertretenen Ansicht beruht also auf der verschiedenen Auffassung des Begriffes des wahren Herrschers (*ὡς ἀληθῶς ἄρχων*). Nach Sokrates bezeichnet dieser den idealen, nach Thrasymachos den realen Herrscher. Dass der Zusatz *ὡς ἀληθῶς* jedoch den Begriff der Wirklichkeit entrückt, und dass damit alle die Folgen gegeben sind, die Sokrates vorher entwickelt hat, das ist dem Sophisten unverständlich geblieben, oder er geht absichtlich darüber hinweg. Der Begriff der Gerechtigkeit soll nach ihm nur das Verhältnis des zum Gehorsam verpflichteten Unterthanen gegenüber seinem Herrn bezeichnen, dessen Vorteil er zu dienen hat. Es vereinigt sich danach in dem Unterthanen im eigentlichen Sinne zugleich Gerechtigkeit mit Einfalt, in der er ausschliesslich fremdem Vorteil dient. Auf dieser Grundlage entwickelt dann der Sophist in nackter Schamlosigkeit den Nachteil, der den Gerechten gegenüber dem Ungerechten in allen Lebens-

verhältnissen trifft, im Geschäftsverkehr, bei der Leistung für die Stadt und bei den von ihr zu ziehenden Einnahmen, sowie bei der Verwaltung eines Amtes. Überall ist der Ungerechte bedeutend im Vorteil. Am deutlichsten zeigt sich das bei der Ungerechtigkeit in ihrer vollendetsten Form, bei der Tyrannis, deren Wesen in voller Ausführlichkeit geschildert wird. Sie vereinigt mit dem rücksichtslosesten Frevel den Höhepunkt menschlicher Glückseligkeit. Die Ungerechtigkeit, wenn sie nur voll geübt wird, bietet im Vergleich mit der Gerechtigkeit ein grösseres Mass von Stärke, Freiheit und Herrschaft. Damit ist für den Sprecher wieder sein ursprünglicher Satz bestätigt: die Gerechtigkeit ist der Vorteil nur des Stärkeren, während für jeden selbst[1]) Vorteil und Nutzen nur in der Ungerechtigkeit zu suchen ist. Damit ist in frecher Weise als der Grundsatz der sophistischen Moral der rücksichtslose Eigennutz aufgestellt: Gerechtigkeit bezeichnet nur das Verhältnis des Unterthans zum Herrscher, dessen Vorteil er zu dienen hat; um nun nicht fremdem Nutzen zu dienen, ist es vorteilhafter Ungerechtigkeit zu üben. Zugleich veranschaulicht diese letzte Rede des Thrasymachos in ihrer Form noch mehr als seine früheren Ausführungen die Rhetorik der Sophisten. Dem wissenschaftlichen Gespräch nicht gewachsen, sucht der Sophist seine Stärke im zusammenhängenden Vortrag, der in zuversichtlichem Ton gehalten und den Gegner verächtlich herabsetzend, mit seinem breiten Wortschwall den Hörer mit sich fortreissen soll; dieser soll nicht so sehr gründlich belehrt als für den Augenblick überwältigt werden. Und zwar ist die Ansicht des Redners in eine geschlossene Formel gefasst, die in ihrer fortwährenden Wiederkehr (*ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον τὸ — τοῦ κρείττονος ξυμφέρον τὸ δίκαιον*) sich dem Ohr des Hörers unwiderstehlich einprägen soll (c. XVI).

Nach seinem Vortrage gedenkt der Redner siegesgewiss den Kampfplatz zu verlassen, die Anwesenden zwingen ihn jedoch zu bleiben und über das Gesagte Rede zu stehen. Den Bitten der übrigen schliesst sich Sokrates ernstlich an. Und zwar begründet er das hier in gleich feierlicher Weise wie dort, als er den Thrasymachos zu bewegen suchte, in die gemeinschaftliche Untersuchung über das Gerechte einzutreten (336 E): man berate damit über den Grundsatz der Lebensführung, nämlich wie man seinen Wandel einrichten müsse, um glücklich zu leben. Des Kephalos ehrwürdige Gestalt taucht hier wie an jener Stelle in unserer Erinnerung auf, um uns in seiner Seelenruhe den Lohn eines rechtschaffen verbrachten Lebens zu vergegenwärtigen. Zugleich spricht Sokrates seine unerschütterliche Überzeugung dahin aus, dass Ungerechtigkeit nicht gewinnbringender sei als Gerechtigkeit, welchen äussern Erfolg sie auch haben möge. Da sich Sokrates auch auf die Anwesenden berufen kann, die die gleiche Ansicht hegen, so wird damit die Fortsetzung des Gespräches begründet (c. XVII —p. 345 B).

6. Sokrates wendet zunächst seinen Blick auf den eben gehörten Vortrag des Thrasymachos zurück und beweist das Unzulängliche in der Beweisführung des Sophisten. Und zwar zeigt sich ein Mangel an Gleichmässigkeit gegenüber den früheren Bestimmungen.

---

[1]) Wohlrab bezieht in der Stelle 344 C *τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμφέρον* das *ἑαυτῷ* auf das vorhergehende *τοῦ κρείττονος*. Dort ist dies m. E. weder grammatisch haltbar, noch stimmt es zu den Worten *ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον*. Diese können nur auf die im Anfang aufgestellte Behauptung des Thrasymachos zurückgehen, auf deren Erweis diese ganze Ausführung gerichtet war: *ὅτι ἡ — δικαιοσύνη ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι — —, ἡ δὲ ἀδικία τοὐναντίον* 343 C.

Vorher (341 C) hatte Thrasymachos für den Arzt im wahren Sinne zugegeben, dass seine Thätigkeit in der Sorge für die Kranken aufgehe. Dies hat er jedoch nachher (343 B) bei der Betrachtung des Hirten im wahren Sinne nicht festgehalten, wenn er annahm, dass der Hirt, soweit es auf seine Thätigkeit als eines solchen ankommt (*καθ' ὅσον ποιμήν ἐστιν*), ein anderes Interesse verfolge als das Beste seiner Schafe. Sokrates beruft sich auf die vorangegangene Entwicklung (341 C—342 C), wonach die Hirtenkunst ihre Aufgabe in ihrem Objekt beschlossen sieht, wenn man die Kunst im prägnanten Sinne versteht (*ὥστ' εἶναι βελτίστη*, wie es hier 345 D heisst, und gleich darauf *ἕως γ' ἂν μηδὲν ἐνδέῃ τοῦ ποιμενικὴ εἶναι*). Und so folgert Sokrates weiter auch für jedes Amt im prägnanten Sinne, dass es seine Aufgabe ausschliesslich in dem Wohl des Gegenstandes sieht, für den es bestellt ist, und zwar im öffentlichen und privaten Leben (345 B—345 D). Damit hebt Sokrates nur einerseits das Mangelhafte in der Methode des Sophisten hervor und anderseits die Unumstösslichkeit des früher gewonnenen Ergebnisses auch gegenüber den letzten Ausführungen des Thrasymachos. Einen Fortschritt macht die Untersuchung erst mit der 345 E beginnenden Betrachtung.

7. Nach der Auffassung des Thrasymachos bekleidet der Herrscher sein Amt freiwillig, d. h. wie es später (346 E, 347 A) erklärt wird, ohne den Antrieb, den ein ausserhalb einer amtlichen Thätigkeit liegender Entgelt gewähren würde. Dieser Freiwilligkeit bei der Amtsführung des politischen Herrschers widerspricht jedoch das bei jeder anderen leitenden Thätigkeit (*ἀρχή*) stattfindende thatsächliche Verhältnis. Hier verlangt jeder von seiner Thätigkeit einen Gewinn für sich, d. h. einen Vorteil, der nicht in der jedesmaligen Beschäftigung zugleich mitenthalten ist. Nun hat jede Beschäftigung eine ihr eigentümliche Bedeutung, wodurch sie sich von andern Beschäftigungen abhebt, und zwar ist (wie die 341 C beginnende Untersuchung gezeigt hat) ihr Wesen damit abgeschlossen, und nicht dient sie, soweit ihr eigentlicher Begriff in Frage kommt, wieder einer anderen Kunst. So ist auch der Nutzen, den jede Kunst schafft, immer ihr eigenartig, anders z. B. bei der Kunst des Arztes als bei der des Steuermannes. Also will man eine Lohnkunst annehmen, will man eine s o l c h e annehmen, wie man es vom realen Standpunkt aus muss, während es mit idealer Auffassung nicht vereinbar ist, so würde sie einen ihr allein eigenen Nutzen schaffen müssen, den Lohn. Nun zeigt sich aber, dass der Lohn ein Nutzen ist, den alle Geschäftsleute für sich zu dem Nutzen hinzuziehen, den sie durch ihre Thätigkeit schaffen. Die Lohnkunst ist also k e i n e s e l b s t ä n d i g e K u n s t *οὐκ ἄρα ἀπὸ τῆς αὑτοῦ τέχνης ἑκάστῳ* — sc. *μισθὸν ἀρνυμένῳ* — *αὕτη ἡ ὠφέλειά ἐστιν, ἡ τοῦ μισθοῦ λῆψις*). Sie ist nur eine Kunst, die sich mit andern verbindet (*ἡ δὲ μισθαρνητικὴ α ὐ τ ῇ* — sc. *τῇ οἰκοδομικῇ* — *ἑ π ο μ έ ν η* — sc. *ποιεῖ* — *μισθόν*). Es bildet also der Lohngewinn für den Begriff jeder Kunst nur ein accidens (ein *προσγιγνόμενον*, vgl. 346 D *ἐὰν μὴ μισθὸς προσγίγνηται*). Dass der Nutzen, den der Geschäftsmann für sich zieht, nicht das Wesen irgend einer Kunst, also auch nicht der Herrscherkunst ausmacht, wie Thrasymachos vermeint, zeigt folgendes: der Nutzen, den eine Kunst schafft, bleibt bestehen, auch wenn der Künstler selbst aus ihr keinen Vorteil für sich selbst zieht (346 D). Daraus ergiebt sich die Bestätigung des Satzes, dass der Herrscher, soweit das Wesen seiner Kunst in Frage kommt, den Nutzen nicht des Stärkeren, sondern des Schwächeren bezweckt.

E n d p u n k t dieser Untersuchung soll die Antwort sein auf die Frage nach dem Antrieb des i d e a l e n Herrschers zum Amte (345 E: *οὐ δὲ τοὺς ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσι, τ ο ὺ ς ἀ λ η θ ῶ ς ἄ ρ χ ο ν τ α ς, ἑκόντας οἴει ἄρχειν*;). Den A u s g a n g s p u n k t bildet jedoch für Sokrates zunächst

die Betrachtung der thatsächlich bestehenden Verhältnisse. Hier, in der Wirklichkeit, verlangt jeder einen Lohn für seine Thätigkeit, und so auch der Herrscher. In demselben Masse jedoch, wie dieser Lohn bei der Ausübung irgend eines Berufes die Hauptsache ausmacht, entfernt sich jedesmal der δημιουργὸς und der ἄρχων von dem wahren Begriff seiner Kunst. Den Gipfelpunkt einer solchen Auffassung bildet dann die Lohnkunst als eine selbstständige Kunst. Diese wird man jedoch nicht als 'eine unwahre Abstraktion bezeichnen dürfen, die vor der Wirklichkeit nicht standhält'[1]). Allerdings ist sie keine Kunst, die den andern Künsten einfach an die Seite zu stellen wäre, denn sie hat kein ihr allein eigentümliches Gebiet der Bethätigung. Trotzdem ist die Lohnkunst nicht weniger wirklich. Wie Thrasymachos es gezeigt hat, ist sie das in der realen Welt vorzugsweis wirksame Lebensprinzip, das thatsächlich sämtliche Gebiete menschlicher Thätigkeit durchdringt. Dass freilich dabei der Begriff der wahren Kunst nicht bestehen kann, war schon früher (c. XV) erwiesen. Dort war gezeigt, dass die Kunst im idealen Sinne nicht nur die technische Vollendung des Künstlers, sondern auch die unbedingte und selbstlose Hingabe an den jedesmaligen Beruf voraussetzt. Ebenso zeigt Sokrates hier (346 C), dass die Lohnkunst mit dem wahren Begriff der Kunst unvereinbar ist. Es wird also das frühere Ergebnis noch einmal gesichert, jedoch von anderm Standpunkt aus. Dort wurde vorzugsweise der Nutzen betrachtet, den die künstlerische Thätigkeit für ihr Objekt schafft, hier wird dagegen der Nutzen besprochen, den das Subjekt, der ausübende Künstler, für sich sucht. Das Ergebnis ist hier wie dort: der Nutzen des Subjektes ist für den Begriff der wahren Kunst ohne alle Wichtigkeit, ein solcher Nutzen kann ganz fehlen, ohne dass die Kunst an sich davon irgendwie berührt wird.

Sokrates entfernt sich zunächst wieder von dem idealen Begriff der Kunst und stellt sich von neuem auf den realen Boden, wenn er nun weiter (346 E) nach dem Lohn fragt, der den Herrscher zur Übernahme seines Amtes bewegen soll. Die Sucht nach Ehre und Geld, was beides sonst als Lohn gilt, ist als schimpflich anzusehen. Deshalb wäre es für den Edelgesinnten verwerflich, sich freiwillig zum Amte zu melden, er wartet vielmehr eine Nötigung dazu ab. Diese besteht für ihn darin, dass er es durch die Übernahme des Amtes vermeidet, unter die Herrschaft eines Schlechteren zu kommen. Nicht also, um einen ausserhalb der Sache selbst liegenden Vorteil zu erlangen, übernehmen die Wackersten die Herrschaft, sondern weil es keine Leute giebt, die dafür tüchtiger oder auch nur gleich tüchtig wären; ihr Lohn ist also zugleich in der Thätigkeit des Herrschers selbst mit eingeschlossen. Trotzdem bleibt ihre Amtsführung nicht ganz selbstlos, da sie ja mit der Übernahme des Amtes einen Nachteil vermeiden wollen. Das Amt im wahren Sinne soll jedoch nur um seiner selbst willen, zum Vorteil der Regierten, geführt werden. Und diese Höhe wird erreicht, sobald man wieder den Begriff des Amtes im absoluten Sinne auffasst. Da ist der Herrscher der am meisten zum Amte Berufene, der also auch das Amt in der am meisten wünschenswerten Weise führt. Es fällt demnach dort auch für die Besten der in der realen Welt obwaltende Trieb zum Amte fort. Sokrates schliesst dem entsprechend, nunmehr wieder ganz der idealen Betrachtung des Gegenstandes zugewendet: Wenn ein Staat aus lauter Guten gebildet würde, wäre die Freiheit vom Amte ebensosehr Gegenstand des Streites wie jetzt die Führung des Amtes. Denn dort würde verwirklicht, was hier noch einmal hervorgehoben wird, dass der Herrscher nicht seinen Vorteil, sondern den des Regierten wahrnimmt. — Be-

[1]) Krohn, Der Platon. Staat p. 319.

zeichnenderweise entwickelt Sokrates diese Ansicht vom Lohn der Besten im realen Staate und von dem Fortfall des Wunsches nach Herrschaft im Idealstaate nicht mehr gegenüber dem Thrasymachos, der sich für solche Betrachtungen unzugänglich erweisen müsste. Sein Mitunterredner ist dabei vielmehr Glaukon, der jugendliche Bruder des Polemarchos, der schon früher (337 D) seinen regen Anteil am Gespräche bewiesen hatte. Freilich ist er noch weniger als Polemarchos imstande, in derartige Untersuchungen selbständig einzugreifen, doch mit natürlich reinem Gefühl lehnt er sich gegen die unsittlichen Ansichten des Sophisten auf, auch wo er sie nicht widerlegen kann (vgl. 348 A).

Sokrates endet diesen Teil des Gespräches (345 E—347 E) mit der Bemerkung, es solle dieser Gegenstand später noch einmal behandelt werden. Die Mehrzahl der Erklärer sieht darin einen Hinweis auf Untersuchungen verwandter Art in den folgenden Büchern des Platonischen Staates. Doch zwingt wenigstens nichts dazu, dies in den Worten des Sokrates an unserer Stelle zu finden. Es ist bekannt, dass Sokrates auch anderwärts (so in ganz ähnlicher Art wie hier z. B. am Schluss des Euthyphron) in der ihm eigentümlich neckenden Weise für den unaufmerksamen Leser das thatsächlich gewonnene Ergebnis verschleiert. Und so scheint es näher liegend, auch hier als den wahren Sinn der angegebenen Worte des Sokrates nur den äusserlichen Abschluss dieser thatsächlich beendigten Untersuchung anzunehmen [1].

II. Sokrates bezeichnet als viel wichtiger die Prüfung der Behauptung des Thrasymachos, dass das Leben des Ungerechten vor dem des Gerechten den Vorzug verdiene (*κρείττω εἶναι,* dafür gleich darauf *λυσιτελέστερον εἶναι,* wie auch in der Übersicht am Schluss 354 A). Damit wird ein ganz neuer Gegenstand zur Untersuchung gestellt, der nunmehr bis zum Schluss den gemeinsamen Untergrund aller einzelnen Teile des Gespräches abgiebt. Hatte es sich in der Verhandlung mit Thrasymachos bisher um das Wesen der Gerechtigkeit gehandelt, so wird nunmehr ihr Wert geprüft. Auch äusserlich wird der neue Gegenstand noch dadurch von dem alten abgetrennt, dass ein Zwischengespräch über die Form der Untersuchung stattfindet. Sokrates entscheidet sich unter der Zustimmung des Glaukon dahin, dem von Thrasymachos gegebenen Beispiel nicht zu folgen, sondern seine bis dahin geübte dialektische Methode beizubehalten. Sie verdient vor den zusammenhängenden Vorträgen, wie sie bei den Sophisten üblich sind, den Vorzug; denn sie ermöglicht es, sich von Punkt zu Punkt miteinander zu verständigen, was bei einem etwaigen Wettkampf mit zusammenhängenden Reden ausgeschlossen bleibt (c. XIX Schluss).

1. Statt an Glaukon wendet sich Sokrates wieder an Thrasymachos und zwingt diesen zunächst dazu, seine sittlichen Grundsätze mit voller Deutlichkeit zu bekennen. Auf des Sokrates Frage bestätigt er, dass er die vollendete Ungerechtigkeit für nützlicher hält als die vollendete Gerechtigkeit. Ebenso weist er höhnisch die Bezeichnung der Gerechtigkeit als einer Tugend und der Ungerechtigkeit als einer Schlechtigkeit zurück, vielmehr fordert er für beide Begriffe die umgekehrte Bezeichnung. Als aber nun Sokrates dementsprechend die Gerechtigkeit als eine Schlechtigkeit bezeichnen will, scheut der Sophist vor dieser Folgerung zurück, mag nun ein Rest von eigenem sittlichen Gefühl oder die Rücksicht auf die Anwesenden der Grund sein. Statt dessen will er die Gerechtigkeit eine recht edle Gutmütigkeit

---

[1]) So auch Heller bei Wohlrab S. 53.

nennen, und damit zieht er der Hauptsache nach (mit dem Substantiv *εὐήθεια*) den Begriff in das Gebiet des Verstandes, zugleich bleibt er (mit dem Adjektiv *πάνυ γενναία*) auch auf sittlichem Gebiete. Für die Ungerechtigkeit würde sich dann als Gegensatz zur Gutmütigkeit oder Gutartigkeit (*εὐήθεια*) die Bösartigkeit (*κακοήθεια*) ergeben. Doch auch dieser Folgerung widersetzt sich Thrasymachos und nennt statt dessen die Ungerechtigkeit eine Wohlberatenheit Und damit verlässt er die von ihm vorher noch eingehaltene Grenze des Intellektuellen und des Ethischen, um nunmehr mit dieser Erklärung der Gerechtigkeit und ihres Gegenteils sich rein auf das Gebiet des Verstandes zu begeben. Mit dem Verstande der Ungerechten giebt der Sophist auch ihre Tüchtigkeit zu (*καὶ φρόνιμοι — καὶ ἀγαθοί*); die Ungerechtigkeit ist also nach ihm als eine Art von Tüchtigkeit und Weisheit anzusehen (*ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας μέρει*). Dies bezeichnet Sokrates als eine verblüffende Steigerung in der Darlegung unverschämter Grundsätze. Früher konnte Thrasymachos bei seinem Preise der Ungerechtigkeit insoweit auf Stimmen für sich zählen, als man sonst wohl in der Welt zugiebt, dass die Ungerechtigkeit nütze; stets jedoch räumt man dabei ein, sie bedeute ein Laster oder eine Schande. Jetzt aber findet eine vollständige Umkehr der Begriffe statt. Denn wie Sokrates richtig voraussetzt, nimmt Thrasymachos keinen Anstand, wie er das Ungerechte als einen Teil der Tüchtigkeit und der Weisheit hinstellte, es nunmehr ebenso als zugleich sittlich gut und physisch vollkommen zu bezeichnen (*καὶ καλὸν καὶ ἰσχυρόν*). Damit gelingt es Sokrates dem Gegner ein Zugeständnis zu entreissen, das dieser zuerst verweigern wollte. Anfänglich (348 D) hatte sich ja Thrasymachos gescheut, die *ἀδικία* geradezu eine *κακοήθεια* oder *κακία* zu nennen, und suchte sich mit der dafür eingesetzten *εὐβουλία* auf das Gebiet des Verstandes zu begeben. *ἀρετή* war ihm dann nur Verstandestüchtigkeit und *ἀγαθός* der im Handeln Tüchtige. Jetzt aber (348 E) giebt er, dem Sokrates folgend, dem Ungerechten das Attribut *καλόν*. Dies bildet, wie die Gegenüberstellung *καὶ καλὸν καὶ ἰσχυρόν* zeigt, einen logischen Gegensatz zu dem materiellen *ἰσχυρόν*, kann also nur vom Sittlichen verstanden werden. Ebenso will Thrasymachos auch sonst alle die übrigen Bezeichnungen, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dem Gerechten zukommen, dem Ungerechten beilegen. Nun stellt das Gerechte den kontradiktatorischen Gegensatz zu dem Ungerechten dar, also hat Thrasymachos damit folgerichtig, wenn auch nur stillschweigend, jetzt eingeräumt, dass die Gerechtigkeit als das Gegenteil zum *καλόν* auch das Gegenteil zur *ἀρετή* als der Tugend auf s i t t l i c h e m Gebiete bedeute; die Gerechtigkeit hat demnach als unsittlich (*αἰσχρόν*) und Schlechtigkeit (*κακία*) zu gelten. — Es wiederholt sich hier der gleiche Vorgang wie früher (c. XV). Auch dort hatte sich der Sophist durch seine Vorliebe für recht starke Ausdrücke zu gefährlichen Zugeständnissen verleiten lassen. Doch wenn damals nur ein Mangel an dialektischer Schulung vorlag, so wird hier der Lobredner der Tyrannis dazu geführt, das Mäntelchen, das er des guten Scheins halber umzuhängen suchte, abzulegen und sich hier zwar wider seine ursprüngliche Absicht, aber doch nicht gegen seine eigentliche Überzeugung zu äussern (349 A *ἐμοὶ γὰρ δοκεῖς σύ, ὦ Θ., ἀτεχνῶς νῦν οὐ σκώπτειν, ἀλλὰ τὰ δοκοῦντα περὶ τῆς ἀληθείας λέγειν*) [1]. Für den Sophisten

---

[1]) Sophistisch würde man die Methode des Schriftstellers in beiden Fällen nur dann nennen können, wenn auch der Leser in Unkenntnis gesetzt werden sollte über den wahren Wert der gebrauchten Beweismittel. Beide Male benutzte jedoch Sokrates seine Überlegenheit nur dazu, um einen auch vom nachprüfenden Leser zu billigenden Nachweis zu liefern. Einmal (c. XV) will er zeigen, dass Thrasymachos die Tragweite seiner

würde das freilich praktisch keinen Unterschied bedeuten: nach seiner Geschäftsgewohnheit erklärt er sich bereit, den einmal aufgestellten Satz zu verteidigen, gleichviel ob er die wirkliche Überzeugung des Redners wiedergiebt oder nicht.

Soweit man auf dem Boden der gewöhnlichen sittlichen Anschauung steht (*κατὰ τὰ νομιζόμενα* 348 E), ist die Sache erledigt, und die Behauptungen des Thrasymachos verdienen im Grunde keine Widerlegung mehr [1]). Doch der Sophist soll nunmehr auf dem Boden seiner eigenen Grundsätze [2]) geschlagen werden (349 B *ἀλλὰ τόδε μοι πειρῶ ἔτι πρὸς τούτοις ἀποκρίνασθαι*). Die Beweisführung ist dabei folgende.

Der Gerechte beansprucht auch nach der Ansicht des Thrasymachos keinen Vorrang vor dem Gerechten, sondern nur vor dem Ungerechten, und zwar vor seiner Person wie vor seinem Thun, oder, anders ausgedrückt, theoretisch und praktisch [3]). Der Ungerechte dagegen verlangt einen Vorrang vor dem Gerechten und vor dem Ungerechten, und zwar ebenso theoretisch und praktisch. Der Gerechte beansprucht also keinen Vorrang vor dem, der ihm an Gerechtigkeit gleich kommt, sondern nur vor dem, der ihm an Gerechtigkeit nicht gleich kommt, während der Ungerechte vor dem Gleichen und vor dem Ungleichen den Vorrang behauptet. Ferner ist nach des Thrasymachos Behauptung der Ungerechte theoretisch und praktisch tüchtig (*φρόνιμός τε καὶ ἀγαθός*), der Gerechte ist beides nicht. Also weist der Ungerechte auch die Merkmale des theoretisch und praktisch Tüchtigen auf (*ἔοικε τῷ φρονίμῳ καὶ τῷ ἀγαθῷ ὁ ἄδικος*), der Gerechte aber nicht, und zwar nach dem selbstverständlichen Grundsatz (*πῶς γὰρ οὐ μέλλει;*), dass jede Species die Merkmale ihrer Gattung aufweist (*ὁ τοιοῦτος ὢν καὶ ἐοικέναι τοῖς τοιούτοις*). Ebenso gilt das Umgekehrte, dass jede Art, also auch die des *δίκαιος* und des *ἄδικος*, zu der Gattung gehört, deren Merkmale sie aufweist (*τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἑκάτερος αὐτῶν οἷσπερ ἔοικεν*). — Durch Induktion wird der Satz gewonnen: Mit dem Begriff der Fachkenntnis verbindet sich als wesentliches Merkmal die richtige Wertschätzung der eigenen und der fremden Leistung und damit ein zutreffendes Mass von Ansprüchen. Was von jeder einzelnen Fachkenntnis (*ἐπιστήμη*) gilt, gilt auch von der Summe sämtlicher *ἐπιστῆμαι*, d. i. der Weisheit. Ein wesentliches Merkmal der Weisheit ist also die richtige Wertschätzung der eigenen und der fremden Leistung. Mit der theoretischen Einsicht ist notwendig verbunden die praktische Tüchtigkeit [4]). Also ist für den theoretisch und praktisch Tüchtigen das wesentliche Merkmal die richtige Wertschätzung der eigenen und fremden Leistung, d. h. es will der theoretisch und praktisch Tüchtige nichts voraus haben vor dem ihm Gleichen, wohl aber vor dem ihm Ungleichen. — Danach weist der Gerechte das wesentliche Merkmal des theoretisch und praktisch Tüchtigen auf, ebenso der Ungerechte das des praktisch und theoretisch Untüchtigen (*ἔοικεν ἄρα — ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ*

---

eigenen Erklärung nicht zu ermessen vermag, um dann einerseits daraus die richtige Folgerung zu ziehen. Hier (c. XIX) soll erwiesen werden, dass der Sophist die Fühlung mit der sittlichen Welt nicht mehr behaupten kann.

[1]) Das besagt die verächtliche Antwort des Sokrates (*'οὐδέν'*) auf die Frage des Thrasymachos 349 A: *τί δέ σοι — τοῦτο διαφέρει, εἴτε μοι δοκεῖ εἴτε μή, ἀλλ' οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις;*

[2]) Daraus folgt, dass in der weiteren Verhandlung mit Thrasymachos nunmehr sämtliche Begriffe seiner Anschauung entsprechend aufzufassen sind. *ἀγαθός* ist demnach tüchtig u. s. w.

[3]) So erklärt auch Wohlrab (S. 55): die *πρᾶξις* ist die Bewährung der *ἐπιστήμη* des *δίκαιος*.

[4]) 350 B: *ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός; Φημί.* Der Begriff *σοφός* nimmt dabei den des *φρόνιμος* aus 349 D auf.

ἄδικος τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ). — Nun gehört, wie im voraus festgestellt war (349 D), jede Art zu der Gattung, deren wesentliches Merkmal sie aufweist. Also gehört der Gerechte zu der Gattung der theoretisch und praktisch Tüchtigen, der Ungerechte zu den in beiderlei Hinsicht Untüchtigen Zu jedem Artbegriff kann man den Begriff der Gattung als Prädikat setzen, also hat sich ergeben, dass thatsächlich der Gerechte theoretisch und praktisch tüchtig ist (c. XX, XXI)[1]).

Die Forsetzung der sachlichen Erörterung wird hier wieder durch eine Zwischenhandlung unterbrochen, die den folgenden Teil von dem vorhergehenden deutlich scheidet. Der Ungerechte ist als unwissend und untüchtig erwiesen, und dies Ergebnis hat den Thrasymachos, der in der Ungerechtigkeit sein Lebensprinzip verteidigt hatte, auf das äusserste erregt. Der Nachweis der Unwissenheit hat das zustande gebracht, was die Darlegung des Unsittlichen in seinen Grundsätzen nicht vermocht hatte: der selbstbewusste Redekünstler, der sich vermass, jeden nur möglichen Satz durchzufechten, errötet über seine Niederlage. Diese zuzugeben ist er freilich in seiner zugleich prahlerischen und unaufrichtigen Art noch nicht geneigt; vielmehr erklärt er sich imstande, seine abweichende Meinung in zusammenhängender Rede zu begründen. Das wird jedoch, wie Thrasymachos selbst einsieht, in diesem Kreise keinen Anklang mehr finden, deshalb will er sich unter Verzichtleistung auf jedes weitere Wort damit begnügen, durch blosse Gebärden seine Zustimmung oder seinen Widerspruch anzudeuten. Zwar erklärt er nur dem Sokrates zu Gefallen zu handeln, doch in Wirklichkeit giebt er damit zweifellos schon im voraus sein Unvermögen zu erkennen, die Ausführungen des Sokrates zu widerlegen. Freilich bleibt Thrasymachos seinem Bestreben wenig treu, sondern gleich da, wo er nur glaubt von dem Erfolg der Ungerechtigkeit reden zu können (351 B), unterlässt er nicht dies zu thun. Im folgenden (351 C, 352 B, 354 A) bezeichnet er dann wieder seine Zustimmung zu den Schlüssen des Sokrates oder seinen Mangel an Widerspruch aus der Absicht entsprungen, Sokrates in seinem Behagen, das er an dieser Erörterung finde, nicht zu stören. Und Sokrates verfehlt nicht (354 A) das schliesslich ruhige und zahme Verhalten des Sophisten ausdrücklich anzuerkennen.

2. Die ganze Eröterung, die auf die Darlegung vom Wesen der Gerechtigkeit (von 347 E an) folgte, hatte zum Gegenstand die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit. Nachdem der Sophist das Unsittliche seiner Ansichten hatte zugeben müssen (—349 A) wurde dann dazu übergegangen, auf der Grundlage dieser seiner eigenen Anschauung die Behauptung von dem höheren Wert der Ungerechtigkeit abzuweisen. Zunächst war die Überlegenheit des Ungerechten auf dem Gebiet des Verstandes widerlegt (—350 C), nunmehr handelt es sich darum zu untersuchen, ob die weitere Behauptung des Sophisten (344 C, 348 E) von dem Vorzug der Ungerechtigkeit in physischer Hinsicht haltbar sei (*ἔφαμεν δὲ δὴ καὶ ἰσχυρὸν εἶναι τὴν ἀδικίαν*, 352 B beim Abschluss heisst es dafür *δυνατώτεροι πράττειν*). Mit dem Nachweis der Gerechtigkeit als theoretischer und praktischer Tüchtigkeit

---

[1]) Ist es mit den vorstehenden Ausführungen gelungen, den Platonischen Gedankengang wiederzugeben, so fallen damit die Vorwürfe sophistischen Verfahrens, die Steinhart (Einl. zu Müllers Übers. S. 140) und v. Kirchmann (zu Schleiermachers Übers. S. 52) auch gegen diese Stelle erhoben haben. Inwiefern ich von Schmelzer (in seiner Ausgabe des Staates S. 48 f.) abweiche, ist oben gezeigt. Dagegen deckt sich meine Auffassung mit Wohlrabs summarischer Ausführung in der Einleitung (S. 10) und den auf S. 56 Z. 3 und 19 gegebenen Anmerkungen, freilich ohne dass hier der Beweis des Sokrates im einzelnen verfolgt ist.

ist im Grunde auch ihr Vorrang in materieller Beziehung vor der auf Unwissenheit beruhen-Ungerechtigkeit zugleich mit erwiesen[1]). Wenn Sokrates trotzdem diese Betrachtung noch fortsetzt, so ist die Absicht, an den Nachweis der Ungerechtigkeit in physischer Hinsicht weitere Betrachtungen anzuknüpfen, und zwar will er die Wichtigkeit der Gerechtigkeit für den Bestand der menschlichen Gesellschaft und schliesslich für das Wohl des einzelnen darlegen.

Eine Stadt, so zeigt Sokrates, wird selbst die ungerecht erworbene Herrschaft nicht ohne Gerechtigkeit behaupten können. Ebenso wird jegliches gemeinsame Unternehmen, sei es einer Stadt oder eines Heeres, einer Räuberschar, einer Diebesbande oder sonst irgend welches Verbandes, bei gegenseitigem unrechtlichen Verhalten der Genossen nichts ausrichten können. Die Ungerechtigkeit stiftet überall Zerwürfnis, Hass und Streit, während die Gerechtigkeit Eintracht und Freundschaft in ihrem Gefolge hat. Und was von grösseren Verbänden gilt, ist selbst vom kleinsten zu behaupten. Auch hier zeigt die Ungerechtigkeit ihre auflösende Wirkung, sie hat überall die Unmöglichkeit einträchtigen Handelns zur Folge und bewirkt weiter noch dauernde Feindschaft ebenso gut mit den eigenen Genossen wie mit dem Vertreter der entgegengesetzten Lebensansicht, dem Gerechten. Und diese in der Natur der Ungerechtigkeit begründete zerstörende Wirkung, so fährt Sokrates weiter fort, zeigt sich selbst innerhalb der einzelnen Menschenseele. Die Ungerechtigkeit wird da alle die Folgen zeigen, die mit ihrer Natur verbunden sind, sie wird den einzelnen ausser stand setzen zu wirken wegen des Zwiespaltes und der Uneinigkeit mit sich selbst und wird ihn so mit sich selbst ebenso wie mit den Gerechten verfeinden. Und da gerecht auch die Götter sind, muss der Ungerechte auch diesen verhasst werden. Wie sich also früher der Vorrang der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit auf dem Gebiet der Einsicht und der Tüchtigkeit im allgemeinen bewiesen hatte, so ist jetzt die Ungerechtigkeit noch im besondern als die Quelle alles Unvermögens zu praktischem Handeln innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, ja selbst innerhalb des einzelnen Menschenlebens dargelegt. Wenn man von dem gemeinsamen Erfolge eines Bundes von Ungerechten spricht, so geschieht dies nur im uneigentlichen Sinne. Bei völliger Ungerechtigkeit würden sie sich auch der gegenseitigen Schädigung nicht enthalten haben. Was also die Ungerechten erreichen, das verdanken sie einem Rest von Rechtschaffenheit, den sie wenigstens gegeneinander üben. Völlige Ungerechtigkeit ist auch mit völligem Misserfolg im praktischen Handeln verbunden (350 D—352 D).

Am meisten bemerkenswert ist in dieser Erörterung, wie gegenüber der früheren Betrachtung das Gebiet der Gerechtigkeit sich verändert. Bisher war die Gerechtigkeit nur in ihrer Bethätigung beim Verkehr der Menschen mit einander betrachtet worden, jetzt wird ihre Wirkung zugleich in das Innere des einzelnen verlegt. Auffallend bleibt, dass diese bedeutungsvolle Änderung nicht mehr hervorgehoben wird, und ebenso dass, entgegen der vorher obwaltenden Ausführlichkeit in der Beweisführung, hier die blosse Behauptung ohne alle Begründung erscheint. Vielmehr musste man erwarten, dass die Natur der Seele, die eine solche Aufstellung zulässt, weiter entwickelt würde. Nun wird im 4. Buche des Platonischen

---

[1]) 351 A: *νῦν δέ γ', ἔφη, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστι δικαιοσύνη, ῥᾳδίως, οἶμαι, φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία. οὐδεὶς ἂν ἔτι ἀγνοήσειεν. ἀλλ' οὔτε οὕτως ἁπλῶς, ὦ Θρ., ἔγωγε ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τῇδέ πῃ σκέψασθαι.*

Staates diese Frage in ausgiebiger Weise wieder aufgenommen. Dort werden als Teile der Seele Vernunft, Sinnlichkeit und sittliches Gefühl unterschieden. Und weiter wird dort als die Tugend, die dafür sorgt, dass jeder Teil seine Aufgabe erfüllt und zugleich seinen Wirkungskreis nicht überschreitet, die Gerechtigkeit aufgestellt (*καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν, — πολλάκις εἰρήκαμεν* IV p. 443 A). Die nach aussen gerichtete Gerechtigkeit, die im 1. Buche den Ausgangspunkt und bis zu unserer Stelle hier den ausschliesslichen Gegenstand der Betrachtung abgegeben hatte, wird dort im 4. Buche als Ausfluss der innern Gerechtigkeit bezeichnet. Wenn nun hier das Ergebnis der dortigen Ausführungen ohne irgend welche Begründung vorweggenommen wird, so ist zweifellos der am Schluss dieses Gespräches (354 B) sich findende Hinweis auf das Unzureichende der vorherigen Begriffsbestimmung auf diesen Teil der Besprechungen zu beziehen, und zwar umsomehr als, wie wir sehen werden, im folgenden noch eine gleiche Lücke in der Beweisführung ebendort im 4. Buche ausgefüllt wird.

3. Noch eine Behauptung des Thrasymachos über den Wert der Ungerechtigkeit nimmt Sokrates zum Ausgangspunkt weiterer Betrachtung. Der Sophist hatte in seiner Rede zur Verherrlichung der Ungerechtigkeit diejenigen, die diese Gesinnung mit rechtem Erfolge vertreten, im Einklang mit der allgemeinen Überzeugung, wie er sagte, glücklich und selig genannt (344 B). Sokrates unternimmt es nun zu prüfen, ob die Gerechten besser und glücklicher leben als die Ungerechten. Auch diese Frage ist im Vorhergehenden eigentlich bereits erledigt; denn mit der theoretischen und praktischen Überlegenheit des Gerechten vor dem Ungerechten ist auch das höhere Mass von Glück für sein Leben erwiesen. Wenn Sokrates dieses Ergebnis selbst als schon gewonnen anerkennt[1]), doch trotzdem die Sache noch näher betrachten will, so liegt auch hier die Absicht zu Grunde, an das Gewonnene weitergehende Bemerkungen anzuknüpfen. Und zwar betreffen auch diese, wie die zuletzt ebenfalls anhangsweise angefügte Untersuchung, das Verhältnis der Gerechtigkeit zur Natur der einzelnen.

Für jedes Ding, so beginnt Sokrates seine Untersuchung, giebt es eine besondere Leistung, und diese besteht in dem, was man mit dem Dinge entweder allein oder doch am besten zustande bringt. Und wie nun jedes Organ, z. B. das Auge und das Ohr, eine besondere Aufgabe hat, so besitzt es eine ihm eigentümliche Kraft, mit der es diese seine Aufgabe löst, ohne diese Kraft wird kein Organ seine Verrichtung erfüllen können. So hat auch die Seele eine besondere Verrichtung, die man sonst mit keinem Mittel leisten kann: sie ist die Trägerin des geistigen und des physischen Lebens. Ebenso hat die Seele eine ihr eigentümliche Kraft, und nur mit dieser wird sie die ihr obliegende Verrichtung gut vollziehen können, wie anderseits der Verlust dieser Kraft die Tüchtigkeit der Seele und damit ihres Wirkens aufhebt. Sokrates beruft sich nun darauf, dass die Gerechtigkeit von Thrasymachos früher als Tüchtigkeit und die Ungerechtigkeit als Untüchtigkeit der Seele anerkannt seien[2]). Betrachten wir jedoch den hier geführten Beweis näher, so ergiebt sich ein wesentlicher

---

[1]) 352 D: *φαίνονται μὲν οὖν καὶ νῦν* (sc. *εὐδαιμονέστεροι*), *ὥς γέ μοι δοκεῖ, ἐξ ὧν εἰρήκαμεν.* — Diesen Worten gegenüber durfte man es nicht als auffallend bezeichnen, dass Sokrates den Schein annimmt, die Sache jetzt erst beweisen zu wollen (Susemihl, Genet. Entwicklung der Plat. Phil. II. 102 im Anschluss an Rettig).

[2]) 350 C und 351 A.

Mangel. Nur der Besitz der dem Gegenstande jedesmal besonders eigenen Tüchtigkeit (*ἡ οἰκεία ἀρετή*), so war die Voraussetzung, verbürgt sein gedeihliches Wirken, wie ihr Verlust seine Wirksamkeit aufhebt. Es handelte sich also hier nicht nur darum, dass die Gerechtigkeit eine Tugend der Seele sei, sondern dass sie die der Seele eigentümliche Tugend sei. Dies war jedoch nirgend vorher erwiesen, wie es auch hier unerwiesen bleibt. Wir finden also auch hier eine Schlussfolgerung, zu deren vollem Erweise eine wichtige Voraussetzung fehlt. Diese finden wir nun wieder im 4. Buche des Werkes erfüllt. Dort wird (444 E) die Gerechtigkeit als die Gesundheit der Seele und damit als ihre *ἀρετή* hingestellt. Es ergiebt sich demnach, dass beide Male, wo die Gerechtigkeit als Beschaffenheit der Einzelseele betrachtet wird, der Beweis unvollständig bleibt. Beide Male wird jedoch, wie wir bereits an den betreffenden Stellen angegeben haben, die Betrachtung in der Weise angeknüpft, dass das Folgende ausdrücklich als blosser Zusatz bezeichnet wird (351 A: *οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν. ἀλλ' οὔτι οὕτως ἁπλῶς, ὦ Θ., ἔγωγε ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τῇδέ πῃ σκέψασθαι.* — 352 D: *φαίνονται μὲν οὖν καὶ νῦν* (sc. *εὐδαιμονέστεροι ὄντες οἱ ἄδικοι*), *ὥς γέ μοι δοκεῖ, ἐξ ὧν εἰρήκαμεν. ὅμως δ' ἔτι βέλτιον σκεπτέον*). Beim Abschluss des ganzen Gespräches mit Thrasymachos fasst Sokrates allerdings das Ergebnis dahin zusammen, dass keine Aufklärung über den Begriff der Gerechtigkeit erzielt sei. Anderseits ist jedoch jedesmal vorher die Untersuchung der einzelnen Abschnitte, wie wir gleich noch einmal erinnernd zeigen werden, mit einem deutlich bezeichneten Gewinn abgeschlossen. Es scheint also gegeben, die eben angegebene Äusserung des Sokrates über den Mangel eines Ergebnisses allein auf die beiden zuletzt behandelten Fragen zu beziehen. Für diese wurde eine Antwort im voraus erteilt, deren volle Begründung erst später erscheint. Es lag dem Verfasser, so muss man annehmen, daran, nach der Behandlung der Gerechtigkeit nach ihrem gewöhnlichen Begriff als einer den Verkehr der Menschen untereinander regelnden Tugend seine tiefere Auffassung hier wenigstens schon deutlich zu bezeichnen, wenn auch nach dem Plan seines Werkes die volle Behandlung des Gegenstandes erst später folgen sollte (352 D—354 A).

Sokrates schliesst das Gespräch mit Thrasymachos, indem er auf den Ausgangspunkt des letzten Hauptteiles (347 E—354 A) zurückblickt. Der Nachweis des glückseligen Lebens für den Gerechten hat die Anerkennung des grösseren Nutzens der Gerechtigkeit zur selbstverständlichen Folge. Damit ist die Reihe der aufgeworfenen Fragen durchlaufen. Thrasymachos bestätigt des Sokrates vollständigen Erfolg, den er als dessen Festmahl bei den Bendideien bezeichnet. Sokrates erwidert mit einem Danke für das schliesslich ruhige Verhalten des anfänglich so aufgeregten Sophisten, das erst den Genuss ermöglicht habe. Zugleich erklärt er jedoch, man habe von dem ersten Gericht nicht genügend genossen, sondern sich nach Art der Schlecker jedesmal der neu aufgetragenen Speise zugewandt, um gierig davon zu kosten. Die anfängliche Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit sei unerledigt geblieben, und das Gespräch habe sich davon fort zu der Untersuchung gewandt, ob die Gerechtigkeit theoretische und praktische Tüchtigkeit oder deren Gegenteil darstelle, um dann überzugehen zu der Prüfung des grösseren Nutzens der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit. Die Besprechung sei also völlig ohne Ergebnis geblieben; denn da die Gerechtigkeit nicht in ihrem Wesen erkannt sei, werde man auch über ihren Charakter als einer Tugend und ihre Bedeutung für das Glück dessen, der sie besitzt, nicht ausreichend urteilen können (354 A—C).

Vergleichen wir zunächst die im vorstehenden Abschnitt von Sokrates selbst gegebene Einteilung mit der früher von uns beobachteten, so wird beide Male übereinstimmend als

erster sachlicher Teil des Gespräches mit Thrasymachos (c. X—XXIV) die Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit bezeichnet. Es ist dies die von p. 338 C — 347 E reichende Besprechung. Als ihr Ergebnis stellten wir im einzelnen folgendes fest: Die Erklärung der Gerechtigkeit als des Nutzens für den Stärkeren führt die bis dahin auf dem Boden des Privat- und Geschäftslebens sich bewegende Untersuchung auf das staatliche Gebiet (c. XII). Weil nun hier der Herrscher in der Feststellung seines Nutzens irren kann (c. XIII), muss der Verteidiger der aufgestellten Ansicht den Begriff des Nutzens dem subjektiven Urteil zu entziehen suchen und die Gerechtigkeit als den Nutzen des Herrschers im wahren Sinne bezeichnen (c. XIV). Nun verbindet sich aber beim wahren Herrscher mit technischer Vollkommenheit zugleich auch selbstlose Hingabe an das Amt, und so ist der wahre Herrscher nur auf den Nutzen des Unterthans bedacht (c. XV). Die Befolgung eigennütziger Zwecke bei der Herrschaft — im höchsten Masse findet sie bei der Tyrannis statt (c. XVI) — ist nicht vereinbar mit dem wahren Begriff einer leitenden Kunst, die im Privatleben wie im politischen nur den Vorteil des Geleiteten sucht (c. XVII). Dies bestätigt sich durch die Betrachtung des Antriebes, der zur Übernahme der Herrschaft führt. Selbst in der Welt der Wirklichkeit ist dies für die Besten nur der Wunsch, nicht unter der Herrschaft eines Schlechteren zu stehen; in der idealen Welt, in die wir auch durch den Begriff des wahren Herrschers geführt werden, fiele selbst der letzte Rest von Selbstsucht bei der Übernahme des Amtes fort, und das Amt würde da nur zum Nutzen des Objektes, des Unterthans übernommen. Gerechtigkeit ist also nicht der Nutzen des Stärkeren (c. XVIII, XIX — p. 347 D).

Als zweiten Teil des Gespräches zwischen Sokrates und Thrasymachos bezeichneten wir die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit (p. 347 E — 354 A). Und zwar folgten wir dabei dem bei der Einführung dieses Abschnittes durch Sokrates selbst (347 E) aufgestellten Gesichtspunkt. Danach ordnet sich der Erweis der Gerechtigkeit als Wissen und Tüchtigkeit (c. XX, XXI) dem angegebenen Zweck unter, den Wert der Gerechtigkeit zu bestimmen. Wenn dies dagegen 354 B als selbständiger Teil bezeichnet wird, so ist das der früher ebenfalls von Sokrates getroffenen Einteilung gegenüber weniger genau, und man darf annehmen, dass es der einfacheren Übersicht wegen geschehen ist und um Unterabteilungen zu vermeiden. Von besonderer Wichtigkeit würde die weitere Verfolgung dieses Unterschiedes übrigens nicht sein: nach der ursprünglichen Einteilung wird der Zweck der Untersuchung im voraus bestimmt, um dann den leitenden Grundsatz dafür zu gewinnen, nach der späteren Übersicht ist das Verhältnis umgekehrt. Durch den Erweis der Gerechtigkeit als Einsicht und Tüchtigkeit (c. XX, XXI) ist ihr Vorrang gegenüber der Ungerechtigkeit auf materiellem Gebiet schon im voraus festgestellt (351 A—352 D). Die Gerechtigkeit stellt sich als die Voraussetzung jeder gemeinschaftlichen Thätigkeit unter den Menschen dar und ist so die Grundlage jedes menschlichen Verbandes, des grössten, der Staaten, sowohl wie des kleinsten; ja selbst der gemeinsame Erfolg von Ungerechtem beruht darauf, dass sie wenigstens gegeneinander selbst Gerechtigkeit üben. Die Ungerechtigkeit dagegen wirkt überall zerstörend und jede gemeinsame Thätigkeit vernichtend. Wenn nun diese Wirkung der Ungerechtigkeit auch für die Einzelseele behauptet wird, so ist damit ein neues Gebiet der Betrachtung eröffnet, während diese bisher auf die Bedeutung der Gerechtigkeit als einer geselligen Tugend gerichtet war. Doch zeigt sich die Darlegung in diesem Punkte unzureichend. Es ist anzunehmen, dass Platon hiermit nur auf die weitere Behandlung desselben Gegenstandes im weiteren Verlaufe seines Werkes über den Staat hat hinweisen wollen. Dasselbe gilt von

dem letzten Gegenstande, dem Beweise des grösseren Glückes für den Gerechten (p. 352 D—354 A). Auch dies folgt an sich schon aus der Überlegenheit des Gerechten an Wissen und Tüchtigkeit. Die daran weiter geknüpfte Betrachtung betrifft wieder das Wesen der Einzelseele. Wenn als die Grundbedingung ihrer Kraft die Gerechtigkeit aufgestellt wird, so fehlt auch hier wieder der volle Beweis, und auch hier ist als der letzte Zweck des Schriftstellers wieder die Hindeutung auf eine weiterhin folgende vollständigere Behandlung des Gegenstandes anzunehmen.

Sokrates fasst nun das Ergebnis der Unterredung mit Thrasymachos dahin zusammen, dass nichts erreicht sei für die Aufstellung des Begriffes der Gerechtigkeit. Und in der That ist dies für die mit Thrasymachos gepflogene Unterhaltung richtig: hier wird nur eine falsche Erklärung abgelehnt. Doch finden wir eine andere Erklärung im Gespräch mit Polemarchos vorher erwiesen. Darnach besteht die Gerechtigkeit darin, jedem das ihm zukommende Gute zu erweisen. Diese Erklärung wird durch den ersten Teil des Gespräches mit Thrasymachos bestätigt. Auch auf politischem Gebiet, für den Herrscher, ist es gerecht, dem Unterthan das ihm zukommende Gute zu erweisen. Es bietet also das Gespräch mit Thrasymachos zugleich eine Ergänzung zu dem Gespräch mit Polemarchos dadurch, dass in seinem ersten Teil das dort gewonnene Ergebnis auf ein weiteres Gebiet, auf das Staatsleben, übertragen wird. Und auch für den zweiten Teil finden wir eine Beziehung zum Vorhergehenden. Das Anfangsgespräch mit Kephalos diente, wie wir früher sahen, dazu, uns das Bild des rechtschaffenen Mannes vorzuführen. Kephalos stellt also in seinem Charakter, in seinem Verhältnis zu seiner Umgebung, sowie in seiner Seelenruhe beim bevorstehenden Lebensende den thatsächlichen Beweis dar für die theoretische Darlegung vom Werte der Gerechtigkeit am Ausgang des 1. Buches[1]. So bewegt sich die Entwicklung im ganzen ersten Buche des Platonischen Staates in übersichtlich geordnetem Fortgang um den einen Begriff der Gerechtigkeit. Diese wird in ihrem Wesen und in ihrem Wert ausreichend erklärt, soweit sie das Verhältnis der Menschen zu einander bezeichnet; die weitergehende und später erst begründete Auffassung der Gerechtigkeit als der Quelle der Tugend in der Seele des einzelnen wird im voraus angedeutet.

Wir hatten gesehen, mit welcher Kunst Platon die einzelnen Personen, mit denen Sokrates in das Gespräch kam, zu zeichnen wusste. Betrachten wir nun zum Schluss, welches Bild uns Sokrates selbst darbietet, so finden wir, er verkörpert in der Art, wie er den Personen jedesmal begegnet, die von ihm entwickelten Lehren. Jedem lässt er, wie es die Forderung der Gerechtigkeit ist, das Seine zukommen, und zwar allen nur Gutes. Dem Kephalos erweist er die ihm gebührende Ehrfurcht; mit Polemarchos und Glaukon fühlt er sich durch gemeinsame sittliche Anschauungen verbunden, die er zu wissenschaftlicher Klarheit zu entwickeln trachtet; und selbst dem Sophisten, dem Sokrates in rücksichtslosem Kampfe entgegentritt, ringt er Achtung und Anerkennung ab, so dass sich auch zu ihm schliesslich ein gutes Verhältnis herstellt.

---

[1]) Ich stimme also der Meinung Susemihls (II. S. 85) nicht bei: 'Die Einführung des Kephalos — würde für das erste Buch als selbständiges Ganzes zwecklos sein und lässt sich vielmehr nur aus dem gesamten Werke begreifen'.

√ Backhaus, August
Der Gedankengang im Ersten Buche des Platonischen Staates. Köln, 1844.
Rj. √ 25 p.
"Beilage zum Programm des kgl. Friedrich Wilhelms-Gymnasiums zu Köln"